

Über das Soziale

Mantische Analytik

*Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereichs Philosophie und Sozialwissenschaften I
der Freien Universität Berlin*

*vorgelegt von
Jean-Luc Evard
aus Paris*

Berlin 1986



Digitized by the Internet Archive
in 2026

OBER DAS SOZIALE

Nantische Analytik

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

des Fachbereichs Philosophie und Sozialwissenschaften I

der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Jean-Luc Evard

aus Paris

Berlin 1986

VORWORT

I

In den hier vorgelegten Studien muß der Leser eine polymorphe Konstellation durchwandern, die gemäß der Konventionen theoretischen Eingreifens in die Fächer der Literatur, der politischen Philosophie, der Technikanthropologie oder der Mediensoziologie aufgespalten ist. Aber nicht die Grenzen oder besonderen Ausformungen einer einzigen Disziplin sollen hier in Betracht gezogen werden, es soll vielmehr gefragt werden, wie ein und dieselbe modulierte Antinomie auf die gesamten Sozialwissenschaften einwirkt und sich in allen Sinnstrukturen der Moderne erkennen läßt.

Erstmals wird diese Antinomie sichtbar, wenn die gewagte Annahme der Sozialwissenschaften, sie könnten über die Gesellschaft zu der Gesellschaft sowohl begründet als auch legitim reden, in Zweifel gezogen wird; diese Annahme nämlich hebt sie bei weitem von anderen Formen des Denkens und des gesprochenen Wortes ab, die ein solches abstraktes Sich-zu-sich-Verhältnis als unmöglich oder unsinnig ansehen und jede Form der Interpretation als ein

Sich-zum-anderen-Austauschverhältnis erklären. "Modern" nenne wir dann jenes Denken, das die Sinnformen als a priori gleichartig, vereinbar und kreisläufig übertragbar ansieht und diesbezüglich "Sinnstrukturen" erstellt, in welchen das Verhältnis zu dem anderen durch das Verhältnis zu dem Unbewußten, d.h. zu einem funktionellen Unterbau ersetzt wird. In mehr oder weniger unmittelbarer Anlehnung an den naturwissenschaftlichen Idealtypus bedeutet dieses objektivierende Vorgehen gegenüber der Gesellschaft, daß letztere sich vermittels des Wissens einen Doppelgänger verschafft hätte, der ihr ungestört und dem Anschein nach unbestraft in aller Ruhe zuschauen dürfte: als Wissen um sich selbst ist die Gesellschaft ein sich selbst abwesendes Subjekt, das diesem Programm der Objektivierung zufolge als selbständiges Objekt vergegenwärtigt werden kann. Indem wir ein abwesendes oder erfundenes Subjekt durch unterschiedliche Untersuchungsverfahren zu identifizieren suchen, setzen wir uns zum Ziel, die sich verwerfende Antinomie wiederzufinden, wo ein derart determiniertes Objekt einem emanzipierten, weil verdoppeltem Subjekt gegenübersteht, wo sich also die technisch-wissenschaftlichen Normen der Verdoppelung einerseits und die politischen bzw. kulturellen Normen der Einheitlichkeit andererseits unausweichlich widersprechen. Mit anderen Worten, wir nehmen uns vor, die historisch vorgegebene Entfaltung ver-

schiedener Disziplinen als wuchernde Symptomatik ein- und derselben Antinomie anzuvisieren. Diese Fragestellung wäre jedoch sinnlos, wenn nicht dieses sich verdoppelnde Wissen eben behauptete, es sei imstande, die Antinomien als solche regelrecht aufzuheben.

Von welchem Modellfall auch immer ausgehend, müssen wir doch den grundlegenden Gegensatz erkennen, der unser modernes Epistemon insgesamt antreibt und es zum Symptom degradiert sowie als Wissen begründet: nämlich der als System verstandene Gegensatz Bewußtes/Unbewußtes, welcher wiederum aus dem vom 19. Jahrhundert mit Nachdruck erstellten Gegensatz Seinsurteil/Werturteil abzuleiten ist. In dem eigenen Bereich der Sozialwissenschaften tritt diese Antinomie in der Weise zutage, daß sie sich eigens zwischen dem aktiv-autonomen Subjekt des Wissens und dem passiv-heteronomen Subjekt der "totalen sozialen Tatsache" entwickelt. Denn eine eigene Kohärenz - eine Institutionalisierung - haben die Sozialwissenschaften nur dadurch errungen und bewahrt, daß sie die Vielfalt der menschlichen Handlungen und deren Ereignishaftigkeit als eine lückenlose Verknötung von "sozialen Verhältnissen" klassifizierten, derer sich das Wissen erst bemächtigen konnte, wenn einmal der Begriff des Seinsurteils, die unumkehrbare Vergegenständlichung des Sich-Ereignenden auf die Sphäre des Handelns übertragen wurde, wiewohl ein

Ereignis überhaupt als nie abgeschlossene Auseinandersetzung zwischen Subjekten wahrgenommen wurde. Daß der Verstand sich vornehmen konnte, die Ereignishaftigkeit als eine homogene Gegenstandsstruktur zu untersuchen, verweist im nachhinein auf eine wirksam gesteuerte Spaltung des sich somit ergebenden Subjektes. Beispielsweise entstand die Soziologie zu dem Zeitpunkt, als die Feststellung lauten durfte, die "Unmöglichkeit 'wissenschaftlicher' Vertretung von praktischen Stellungnahmen folgt aus weit tiefer liegenden Gründen (...) die verschiedenen Wertordnungen der Welt (stehen) in unlöslichem Kampf untereinander",¹ und als diese Wertordnungen sich doch in eine werturteilsfreie Klassifikation und Darstellung einreihen lassen wollten. Seinem Wesen nach kann sich dieses Wissen über das wertbedürftige Subjekt nur entfalten, wenn es zugleich und selbstverpflichtet Abschied nimmt von den Werten, die es doch weiterhin negativ bedingen, und es muß unentwegt das korrelative Postulat verhehlen, das Subjekt sei bewußt und frei, wenn es Seinsurteile trifft - gesetzt, es verfügt schlechthin über eine solche Begrifflichkeit -, unbewußt aber und der Welt entfremdet, wenn es sich handelnd auf Werturteile bezieht. Als verschwiegene Vorlage des Wissens ermöglicht eben die Auffassung über das Unbewußte, den Begriff einer "sozialen" Logik zur Geltung zu bringen, die

ein sich selbst abwesendes Subjekt impliziert und es seinen - dem eigenen Verstand nicht erschließbaren - Werten entfremdet.

Der eigenen Legitimität der Sozialwissenschaften liegt also eine eigenartige paralogische Struktur zugrunde: während dem Subjekt des Wissens eine Urteilskraft zuteil wird, taucht das Subjekt der sozialen Verhältnisse immer tiefer in unbewusste oder von ihm nicht gewollte Einrichtungen ein. Wie sich die Sozialwissenschaften zu diesem Paradox unabänderlich bestimmen, wurde äußerst konsequent von Cl. Lévi-Strauss zum Ausdruck gebracht: "Nous acceptons donc le qualificatif d'esthète, pour autant que nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre."² Der ihm einmal entgegengebrachte Einwand, er habe letztendlich eine "Soziologie ohne Sozietät"³ erdacht, scheint dabei ein und dasselbe Dilemma zu wiederholen, wiewohl es dieses von sich heraus zu lösen scheint; denn der zu entrichtende Preis des allerreinsten Determinismus weist wohl auf die unbedingte Auflösung, auf die Opferung des Objektes oder des Subjektes des Wissens hin. Ein sich selbst treuer Determinismus läßt sich denn gar nicht teilen, wie Nietzsches Prophezeiung verlautbarte, es seien nun die Zeiten gekommen, daß sich das Wissen und das Handeln vollkommen trennten und sich als endgültig unvereinbar erwiesen.

Die "Ästhetik" von Cl. Lévi-Strauss übernehmend, wollen wir nun die Obduktion der Sozialwissenschaften fortsetzen und ihre symptomale Entwicklung nachvollziehen, wenn einmal das Subjekt als Produktionssystem des Unbewußten durchgesetzt wurde.⁴ Wo sich das Gedachte auf ein Unbewußtes und einmal nicht mehr auf ein Unbekanntes⁵ bezieht, da muß es der eigenen Programmatik entweder als nachträglich rationalisierte Traumfläche seines kunstgrifflichen Objektes erscheinen oder dieses als den rettenden Vorwand einer Vernunft und eines Verstandes ausweisen, dessen Versagen sich ihm als eben spät emporragender Bereich des Unbewußten entpuppt.

II

"Sozialwissenschaften als Ästhetik" - diese Selbstbestimmung soll darüber hinaus eine Verdichtung der Antinomien nach sich ziehen, die auf der gesamten Folie der Sozialwissenschaften nur zerstreut vorliegen.

Axiomatisch läßt sich ihre Entwicklung dadurch kennzeichnen, daß sie den von der Philosophie festge-

legten Widerspruch zwischen Objekt und Subjekt durch einen anderen ersetzen, der zwischen verschiedenen Stadien des Subjekts repetitiv verläuft. Genealogisch kann die einschlägige Antinomie der Moderne folgendermaßen schematisiert werden:

res

Cogito & Seele

Objekt

Subjekt

Gesellschaft

Seinsurteil u. Werturteil
(Antinomie I)

Entstehung der
Soziologie

"totale soziale
Tatsache",

Wissen, Wissenschaft-
lichkeit

Gemeinschaft

Gesellschaft

(Seele -
einstiges Wert-
urteil)

(Cogito -
einstiges Seinsurteil)

(Antinomie II)

Entstehung der
Psychoanalyse

Unbewußtes

Bewußtes

(Antinomie III)

Die hier verzeichnete Verschiebung, nämlich daß die erstmals allein im Bereich des Subjektes angesiedelte Antinomie dann die Subjekt-Objekt-Abgrenzungen deckt, weist darauf hin, wie sich das Objekt des ursprünglich reflexiven Wissens und das sich unbewußt reflektierende Objekt des soziologischen Wissens formal decken, wie wenig identisch sie auch sein mögen. Was sich als Objekt des Wissens zum ersten Mal vorfinden läßt, tritt dann wieder als Objekt einer Wissensmacht hervor - welche die herkömmlichen Ansprüche ihres Vorläufers nur dann übernehmen kann, wenn dem vererbten Subjektsein das reflektierte Handlungsvermögen programmatisch ab-erkannt wird. Als Instrument der Klassifikation kann sich das Wissen fortsetzen, wenn es darauf verzichtet, Ursächlichkeiten mit Zweckmäßigkeiten zu vereinigen, wobei die wissensstiftende Behauptung der Ursächlichkeit kein Epistem mehr zu gewährleisten wüßte, ohne gleichzeitig die auflösende Herabsetzung der Zweckmäßigkeiten auszusprechen. Nur so konnte das Wissen um die Positivitäten entstehen, und nur so wurde von Anfang an die Positivierung der sozialen Verhältnisse formulierbar. Das Wissen kann seiner traditionellen reflexiven Programmatik nur dann weiter verhaftet bleiben, wenn es jede Zweckmäßigkeit systematisch in eine unbewußte Ursächlichkeit verwandelt, die erst später und nur ge-

zwungenermaßen als stete Irrationalität des Erkenntnisverlangens zurückwirkt, wobei der rein kritische Hinweis auf Irrationalitäten eben verrät, wie wenig ein positives Wissen die antinomische Natur dessen zugestehen möchte, was es nicht zu rationalisieren vermag.⁶

Der Selbstrationalisierung des Wissens konnte einst solange eine Programmatik und eine Methodik zugeschrieben werden, die sich einander gegenseitig bestätigten, bis sich der Umschlag der Zweckmäßigkeiten zu Ursächlichkeiten als listige und zeitspezifische Bändigung der Irrationalität entpuppen mußte. Da die Wissensmacht das Geflecht der Ursächlichkeiten allein auf den Bereich des Unbewußten und der Getriebenheit verschob, so mußten die Sozialwissenschaften ihren Entwicklungsprozeß als das unerwartete Wiedererscheinen der Fatalitäten erkennen, die zwar wissenschaftlich ausgeklammert worden waren, nun aber unter dem Zeichen eines wiederkehrenden Mythos zum Vorschein treten.

Es stellt sich also die Frage, ob nicht die hier nur geschichtlich dargestellte wissenschaftliche Deformierung der Fatalitäten mit einer tiefer liegenden Antinomie zusammenhängen könnte, deren Drängen einerseits darauf hinausliefe, einen jeden Menschen der Überzahl

der Zeichen zum Trotz zum Wissen zu führen, andererseits allen Menschen aufgrund der stets mangelnden Zeichen jedes Wissen überhaupt zu untersagen, als gäbe es zu viele Zeichen für jede Esoterik und nicht genügend Zeichen für jede Exoterik. Es läßt sich dem Wissen gegenüber demzufolge nicht so sehr einwenden, es habe dem grundsätzlich immer schon gespaltenen Subjekt ein ideales einheitliches Subjekt vorgetäuscht, als vielmehr, es habe, auf eigene Kosten und dennoch vergeblich, die Spaltung vergessen wollen, deren immerwährende Offenbarung eben die mythischen Formen sind; das Wissen als Wissensmacht hat jene uralten Schicksalsfiguren erfassen wollen, welche die unzulänglichen Zeichen der verhältnismäßigen Überzahl der Menschen dank eines Orakels oder einer Prophezeiung ausglich, indem sie einen vielfältigen Determinismus aufstellten. Auf seine Genealogie kann das Wissen dann eingehen, wenn es sich als Verarmungsprozeß der einst nebeneinanderstehenden Determinismen erkennt.

Diesen Schicksalsfiguren gehört aber auch ein Opfern an; die Ödipus-Sage überlieferte paradigmatisch, daß ein allen bekannter und von niemandem begriffener Gedanke schließlich einem einzigen seine genaue und verborgene Bedeutung enthüllte - eben dieser einzig einzelne wird um dieses Geheimnisses willen verbannt,

welchem die Institutionen ihre Legitimität verdanken. Der Wissensstifter, der das Geheimnis überbelichtet, die simultane Vielfalt der Bestimmungen durchschaut, enthüllt die totale soziale Tatsache als Skandal: als antinomisches Gefüge, dem etwas geopfert werden muß, damit sich die mannigfaltigen unvereinbaren Verhältnisse des Sozialen letztendlich vollkommen erkennen lassen. Wissen hieße dann nichts anderes, als den verkannten Paradoxien auf die Spur zu kommen, wohingegen Gesellschaft und Institution vorgeben, dem einzelnen, der einmal auf die aufzuklärenden Antinomien verzichtet hat, in den Schutz der Vernunft zu nehmen, und den aussetzen, der sich nicht auf eine institutionsstiftende Vernunft verlassen will. Als eingeteilte Mikro-Gemeinschaften vermögen die Institutionen die Offenlegung der Antinomien einzudämmen. Indem sich die Autorität dank der Institution ein- und verteilt, kann sie das wesentliche Moment der Irrationalität verzögern, die sonst als "Krise" (d.h. auf griechisch "eigentliche Zeit der Ent-Scheidung") ausbricht.

In dieser Hinsicht wird der Versuch unternommen, auf mehreren Wissensesebenen die Vielfalt der Determinismen wiederzugewinnen, die einst Schicksal hieß, diese vergessene Form des Ur-teilens. Wissenschaft als Symptom einer Gesellschaft, deren Schicksal eben darin liegt, sich in den Bruch des Denkens und des Handelns hinein-denken zu müssen und demzufolge die "Sabotage des Schicksals"⁷ proklamieren muß, um sich über die lähmende Selbst-reflexivität hinwegzuretten.

SCHICKSALSSTUFE I

"Wer die Einheit der
Gesellschaft will,
spricht vom Gott der
Gewalt."

H.-D. Bahr

"Der Krieg von 1870 hätte ausbleiben können, wenn die Leute meine Lehrjahre des Gefühls gelesen hätten." Am Rande des Unsinns schwebt dieser Flaubertsche Einfall, mit dem der Literatur ein Ultimatum erteilt wird: entweder der Krieg oder das Buch - entweder das Unheil oder die Schrift. Mit etwa derberer Aufforderung und minderem Vorbehalt hätte die traurige und schüchterne Behauptung zum Aphorismus getrieben werden können, vor dem Flaubert sich scheute und deshalb mit doppeltem Scheitern gestraft wurde: sein Buch wurde nicht gelesen, der Krieg brach aus.

Spitzen wir die Eingebung Flauberts zur Paradoxie zu, "Der Krieg hätte nicht stattgefunden", "Der Krieg wird nicht stattfinden, wenn ...", "Ich schreibe, damit der Krieg nicht stattfindet", so bleiben doch Zweck, Wunsch und Aufforderung immer gleich. Entweder

vermag die Flaubertsche Einsicht Wahrhaftes auszusagen oder sie gehört in ein Wörterbuch der Dummheit unter dem Stichwort "Literat".

Aufs Spiel gesetzt wird ein Buch zum Gedenken an den imaginären Ort, der verlassen werden mußte, damit jenes Buch geschrieben werden konnte: so wird es auch seiner eigentlichen Ordnung entrissen, seinen vermeintlichen Zwecken (ja, seinen Lesern, den von ihm erzeugten Erregungen und Kommentaren, kurz, dem literarischen Bereich, wo das Geschriebene nichts anderes schafft als ein weiteres Geschriebenes, wo die Zeichen sich zu nichts anderem bestimmen, als wiederum Zeichen zu zeugen und wo sie auf jede weitere Kraft verzichten, es sei denn, es gäbe eine geheime und künstliche). Die Rückkehr aber an den imaginären Ort, dessen Verlassen das zu schreibende Buch bedingte, verurteilt in contumacia zum Wiederschreiben: die Vorstellung, man hätte noch weitere Leser erringen könne, gleicht einem Aufgeben und schließt mit einem Scheitern, das wiederum zu erneutem Anfang zwingt - oder aber zu einem Verschwinden. (Aber wohin denn?). Was fehlt dem Buch? Von allen gelesen zu werden, sagt Flaubert. Was ist ein von allen gelesenes Buch? Eine Bibel - Die Bibel. Was ist eine Bibel? Ein Buch ohne Autor. In dieser Weise werden die Bücher sowohl durch die unendliche Gemeinschaft ihrer amorphen Le-

serschaft gezeugt (jemand schreibt, damit alle lesen) als auch durch die Eigenartigkeit ihrer jeweiligen Verfasser und Unterzeichner gelähmt (man schreibt in der Erwartung Des Buches, Des Namen, und wenn Er erscheint, dann betrügt Er: man behält den Namen des Autors im Gedächtnis oder auch den Text des Buches, während Der Name schon anderswo ist, wahrscheinlich ist Er nicht auszusprechen und nicht einmal auszusprechen). Die traurige und schüchterne Vermutung Flauberts deckt sich mit der Feststellung Lautréamonts über die Dichtkunst als zukünftiges Gemeinwesen des Wortes und des damit verbundenen Schreibens: Eigenmacht erlangt der gewalttätigste und seiner eigenen Gewalt selbstbewußte Text nur dadurch, daß er die Ansprüche dieser seiner Eigenmacht einerseits und des Gemeinwesens andererseits in der Waage hält. Dieses trauervolle Vorgefühl des stets neu zu schreibenden Buches, das der Leidenschaft für Literatur zugrunde liegt, macht die tragische Eigenheit des Meisterwerks aus: säkularisiert ohne Säkularisierungskraft, geheiligt ohne Heilsmacht. Erst im 19. Jahrhundert wird das Schreiben zur Leidenschaft (zum messianischen Affekt), zum Hauptanliegen (ein Buch wird nur unter der Bedingung auserlesen, daß es das Meisterwerk heraufbeschwört oder hervorbringt, welches seinerseits diesen allereifersüchtigsten Affekt, einzigartig zu sein,

hüten soll; und jedes Meisterwerk soll die anderen vom Thron stoßen), zur tödlichen Leidenschaft (das errungene Meisterwerk ist nichtig, nach seiner Schaffung muß immer wieder neu angesetzt werden oder das Verschwinden ist angesagt). Doch selbst diese Leidenschaft wurde kanonisiert; ja, man verpflichtete diese streng der derben Lebenswelt, aus der sie sich doch selbstbewußt abstrahiert hatte, die jedoch nach wie vor ohne sie geschah, gar gegen sie.

Das Buch wird aufs Spiel gesetzt, auf der einen Waagschale das Buch, auf der anderen der Krieg. Was denn ist eine Gesellschaft, wo eine Stimme flüstert: "Lies, schreib' oder aber führ' Krieg!"; Was ist eine Gesellschaft, in der Krieg und Literatur dahin kommen, sich einander in Schach zu halten oder sich einander unwissentlich zu beeinträchtigen? Daß die Literatur sich dem Autor entzieht, das erkennt dieser. Dieser Vorgang, und eben das ist für uns, die Nachfahren dieses Scheiterns, das Ei des Kolumbus, führt zur Wirrnis - doch nicht innerhalb der literarischen Ordnung, denn der Autor entsagt eben jener Ordnung - dadurch, daß die Literatur (ein unendliches Unternehmen) zu einem endlichen Vorkommnis ins Verhältnis gesetzt wird, nämlich zu einem Krieg, der durch diese Beziehung verabsolutiert wird. Der Krieg kann mithin von der Literatur ausgehend erdacht werden.

Die Literatur entspringt der Feder des Schriftstellers, doch kehrt sie nicht zu ihm zurück, sie irrt von nun ab herum, unterzieht sich durch die Unendlichkeit der Leser hindurch etlichen Wandlungen. In unserem Fall jedoch haben die "Leute" das Buch nicht gelesen, denn hätten sie es gelesen, wäre die Leidenschaft des Autors nie verehrt worden, die ihn schreiben hieß und ihn daran hinderte, alles zu tun, um die Gefahr des Krieges einzudämmen. Das Meisterwerk mustert das Unheil; wie und warum, darum weiß der Schriftsteller nicht; nichts bestätigt ein Meisterwerk als ein solches, es weilt jenseits von Erfolg und Mißgeschick, jeder Bewertung fremd. Dessen wird sich Flaubert bewußt, der nun entgegen seiner gewonnenen Einsicht und Erfahrung gleichwohl Literatur und Krieg zueinander ins Verhältnis setzt - nicht einer einfältigen technischen Ursache-Wirkung-Auffassung zufolge, die Literatur solle die Welt vor dem Krieg verschonen, wie die Musik die Sitten mildere, sondern gemäß einer rätselhaften Analogie, wo der Nicht-Krieg dem Kriegebenso gegenübersteht wie das Meisterwerk einer Utopie (gerade wie sich das von EINEM geschriebene und von ALLEN gelesene Buch verstand).

Das Seltsame dieser Analogie liegt darin, daß der Schriftsteller, um das Meisterwerk schaffen und um es dann retten zu können, auf sich selbst Gewalt ausüben

muß: der Flaubertsche quasi-Aphorismus wird nur dann verständlich, wenn er im Zusammenhang mit dem Nachsinnen Flauberts über Gewalt gesehen wird, letztere wird auf das reine Gegenüber von Krieg und Literatur reduziert. Was haben Krieg und Literatur gemeinsam?

Wörtlich aufgefaßt, verheißt die melancholische Flaubertsche Aussage eine Gewißheit: sowie das Meisterwerk der Welt des Friedens zuzurechnen ist, so gehört der Krieg der Lebenswelt an, solange diese es ablehnt, selbst zum Kunstwerk zu werden. Das Meisterwerk widerruft die monstruöse Lebenswelt; die zum Krieg gewordene Lebenswelt verkündet die Monstruosität des Kunstwerkes. Der Schriftsteller legt das lebensweltliche Scheitern des literarischen Meisterwerkes bloß (der Krieg fand nicht statt), aber auch das literarische Scheitern seiner schöpferischen, jedoch zwecklosen Qual (sein Buch wurde nicht gelesen); er erklärt die angestrebte und gesuchte Gewalt gegen sich selbst, dem Einsiedler, als vergeblich - ja, durch diese mühsame Rückkehr zum Ursprung des Buches klammert er sich an die prosaische Tatsache, die dem Wahnsinn nur mit Mühe wehrt: wäre der Krieg ausgeblieben, wen und was hätte der Autor denn verfluchen sollen?

Vergeblich verübte, ausgesprochene Gewalt, vergeblich abgerungene Sprache, brutal geredetes Wort: die

abergläubische Flaubertsche Analogie kennzeichnet auch die grundsätzliche Unerfüllbarkeit des Austausches, denn der Krieg, so der Autor, wäre vielleicht unter der Bedingung ausgeblieben, daß der gesamte Kreislauf der Literatur vollendet, also dem Schriftsteller ein Leser beschieden worden wäre. Darüber hinaus läßt sich auch jene Definition von Literatur annehmen, die besagt, sie bestehe aus "Leuten", die für niemanden schrieben, und aus anderen, die ganz anderes zu lesen pflegten. Mißverständene Texte, ungleicher Austausch.

Als verarbeiteter Wahnsinn und als manische Disziplin bewilligt die Literatur manchmal die einsame Ausübung einer ansonsten gemeinschaftlichen Gewalt, ist somit asketische Destillation, führt beinahe zur Entfesselung, ermöglicht es, gewaltsame Zusammenbrüche aufzuschieben. Das Schreiben eines Buches gibt Aufschub, der erst abläuft, wenn das Buch dem Leser ab- und ausgeliefert, der Lektüre ausgesetzt wird; und das Gefecht bricht aus, wenn der Austausch versagt.

Die Gewalt läßt sich in Verbindung mit der möglichen Zertrümmerung der romantischen Konstellation denken, wo die Gewalt ebenso wie in der Religion das unüberwindliche Tabu des Fatums trügerisch aufbewahrt, und wo auch die meisten Literaten darauf verzichteten, sich von der

verschwiegenen, unbewußten Gewalt zu befreien und es dem Militär, also einem Gesellschaftskonzentrat, zur Leibrente überließe. Formulieren wir noch einmal die Flaubertsche Analogie um, vertreiben wir aus der Literatur die sich in ihr gestaltende Gewalt: unvollendet, löst die einsame Ausübung einer gemeinschaftlichen Gewalt die gemeinschaftliche Ausübung einer fragmentarisierten Gewalt aus, nämlich den Krieg.

Flaubert weiß darum, obwohl es ihm vielleicht erst spät auffällt, daß die literarische Leidenschaft sich nie vollendet. Daher sein etwa lascher Einspruch gegen die Literatur. Daher auch die durchgängige Nutzlosigkeit der Bücher, womit sich Emma Bovary und Frédéric Moreau, diese Don Quixote-Figuren ohne leibliche Feinde, umgeben. Gerade da aber setzt für uns die Schwierigkeit ein: mit seinem melancholischen Einfall, seiner unheilvollen Verachtung für die "Leute", die ihn nicht gelesen, prozessiert der Autor gegen den Leser, während er sich seinerseits vor dem Unheil nicht mehr zuständig fühlt, das sein Buch doch vorausgesagt hatte. Es wurde mithin ein Vertrag gebrochen: Meine Aufgabe habe ich durchaus erfüllt - ihr nicht! ruft der Autor (der nicht den Krieg zog, weder in den Bürgerkrieg noch in den anderen Krieg) den Einberufenen zu. Damit bringt Flaubert eine anscheinend sinnlose Gegenbeschuldigung

vor, denn er wie auch andere zeitgenössische Schriftsteller ahnen, daß das Schreiben nur aus dem bloßen Verzicht auf einen zu erwartenden Leser besteht. Somit enthüllt die ästhetische Ökonomie eine Leere, sie stellt sich als einzigen, öden Schauplatz dar, von dem aus die einschlägigen versteckten Bestimmungen und Determinismen des Sozialen rückhaltlos durchschaut werden können. Die geheime und künstliche Kraft des Buches hatte sich nämlich auf eine sichtbare und wirkliche Gewalt gestützt, auf jene Schöpfungsentscheidung, für niemanden zu schreiben, ein Schreiben zu erfinden, das sich jedem anderen verschließen dürfte und dazu führen sollte, daß der Schreibende selbst (auch er ein Fragment) unvermittelt dieses Buch wird und daß jedweder andere Bezug zu der lebensweltlichen Welt ihm unterbunden oder unmöglich wird. Deswegen verkommt die Kraft des Buches bis zu dieser bitteren Gewalt, sobald es einmal geschrieben, veröffentlicht und nicht gelesen wurde; nun "muß der Schriftsteller unsichtbar bleiben" (M. Blanchot). Ist das Buch geschrieben, bleibt seinem Autor nichts anderes als eine grundlose Gewalt. Die utopische Gemeinschaft der Leser und die trübselige Einsamkeit des Autors erkennen einander als untrennbar verbunden und unversöhnbar. In die Welt wird der Schriftsteller nur darum zurückkehren, um allenthalben und vergeblich zu untersuchen, wie denn das

aus einer gegen sich selbst gerichteten Gewalt entstandene Buch die Welt umgestalten könnte: in der Person des Autors ist die Gewalt der einzig sichtbare Anteil des nicht gelesenen Buches, der für die Welt jedoch unsichtbar bleibt, wo die nun einzig sichtbare Gewalt - der Krieg - aufblüht, als ob dieses Buch oder überhaupt je ein Buch nie geschrieben worden wäre. Wiederentdecktes Gesetz des Opfern, der Preisgabe.

Seinem Wesen nach ist die Flaubertsche Analogie magisch: sie bezeichnet, ja errichtet ein Kräfteverhältnis zwischen zwei Gewaltzentren, zwischen Krieg und Literatur, sie befragt die Gewalt, warum es dem Krieger zukommt, im eigenen Tun sichtbar zu sein, während es dem Schriftsteller aberkannt ist. Schlagen wir wiederum die Flaubertsche Gleichung um, dann nimmt man wahr, wie tief unterschieden und doch gleichsam undurchsichtig die jeweiligen Verhältnisse des Kriegers und des Schriftstellers zur Welt sind: ersterer verzehrt sich mit großem Aufwand in der Gewalt, die er freisetzt und die ihn anführt, der zweite hält sie zäh in sich zurück, um ihr einen Text abzapressen, der ihn, zwar berühmt, der Belanglosigkeit zuführen soll.

Wo das Buch aufs Spiel gesetzt wird, verliert es der Schriftsteller. Von nun an befinden wir uns inmitten eines magischen Zirkels, in dem sich Klassen auseinander-

setzen, eine jede mit den ihr zur Verfügung stehenden Regeln, ihren jeweiligen Taten, und wo sich eine dieser Klassen, von ihrer eigenen Regel verraten ("Schreiben kann man nur im Verzicht auf einen Leser") gegen das Gefügnis aufbäumt, von dem sie - falls sie selbst schon melancholisch geworden wäre - erklären könnte, es sei grausam. Grausam; denn gäbe es Magie, müßte sie als ein und dieselbe für einen jeden gelten (überreichlich geht jede Magie vor), andernfalls wird die mißlungene magische Operation durch Gewalt ersetzt, welche warnt, sie sei ein und dieselbe für einen jeden (der Krieg) und sie könne noch überreichlicher austeilen als die Magie. Man kann also den Krieg von der Literatur ausgehend denken, während man die Flaubertsche Analogie zur Prophezeiung umwandelt: der Krieg, diese totale soziale Tatsache, dörret die magischen Gaben der Literatur aus, da diese ignoriert wurden. Wo die Literatur versagt, da muß der Krieg einspringen. Doch ist die Regel der literarischen Klasse nicht verraten worden: Flaubert fordert mehr Macht für die Literatur, welche sich preisgeben und entzweien muß, damit sie zur Magie werde, um das sonst immer zu legitimierende Unheil des Krieges erlassen zu können.

Wir treten in einen magischen Zirkel ein, in dem sich Klassen auseinandersetzen, eine jede mit ihrer jeweiligen Regel gerüstet, und wo eine dieser Klassen das Labyrinth der Macht betritt, indem sie die verratene Regel verrät. (Man kann nicht mehr schreiben, weil der Ausschluß des Lesers das Verschwinden des Autors verursacht). Entweder der Krieg oder die Literatur: hierbei gilt dasselbe Gefüge, doch um eine weitere Drehung versetzt; Flaubert klagt den Leser an und schließt ihn aus, wir klagen den Autor an und schließen ihn aus, als ob der Krieger, Flauberts begabter Krieger und ungeschickter Leser, heute als begabter Krieger zurückkäme, weil er ja ungeschickter Leser ist. Daraus besteht die nicht-magische Überlegenheit des Kriegers vor dem Schriftsteller: wenn auch besiegt, ist der Krieger immer begabt, was der Schriftsteller, selbst in der Meisterschaft, nur ausnahmsweise ist - nie dementiert sich der Krieg, fast immer die Literatur. "'Krieg' als Modellbegriff für soziale Realität verweist auf das Brodeln der Kräfte, das unter den Herrschafts-, Normen- und Konsensbildungen wühlt", schreibt W. Seitter.¹

Es gibt jedoch ein Gemeinsames zwischen Krieg und Literatur. Verdrossen kehrt Flaubert an den imaginären Ort zurück, den er verlassen hatte, um das Buch schreiben zu können, und leugnet nun die notwendige Einsiedelei, die

die er auf sich genommen hatte und die ihn später trug; diese Rückkehr ist ein Spuk – für den Krieger gilt das gleiche, der Krieg ist immer schon da; der Krieg und die Literatur, diese gespenstischen Tätigkeiten, werden handgemein; sie stellen der Gewalt dieselbe Frage. Nur als Gespenst kann der Schriftsteller das Buch beurteilen, dem er sein lebensweltliches Leben aufopferte.

Wenn die Lebenswelt sich nach den Eigenschaften des Kunstwerkes sehnt, neigt sie dazu, friedlich zu werden – verweigert sie sich diesen Eigenschaften, geht sie dem Krieg entgegen: diese Flaubertsche Gewißheit ist nicht Ausspruch und narzißtische, unsinnige Überzeugung der literarischen Klasse, die der militärischen Klasse entgegensteht, denn keine Klasse genießt angesichts des Wortes und des Schweigens den Vorrang. Angesichts dieses gemeinsamen Gutes, ihrer Verantwortlichkeit für die Gemeinschaft, können die Klassen nicht konkurrieren. Flaubert kann die Klasse des Kriegers nur herausfordern und sie der Verzauberung des Wortes und des Schweigens aussetzen, da er zum Gespenst und zum Überläufer seiner Klasse wird. Er verzichtet auf die Literatur, verliert sich im Scheitern als wahrer Form des Kunstwerkes (als ob das Kunstwerk überhaupt nichts anderes wäre als die erhabenste Form des Scheiterns), dadurch zwingt er den Krieger zum Wort, überantwortet ihm seine eigene Stelle, nimmt keine andere ein,

verläßt die doppelte Seite des Scheiterns und des Kunstwerkes, greift die Unfehlbarkeit des Krieges auf, dringt ein in die totale soziale Tatsache, trinkt den Kelch bis zur Neige.

Was die Pascalsche Wette angesichts der Theologie, das ist die Flaubertsche Tat angesichts der Magie, dieselbe List: Anwendung einer strengen Methodik und einer extremen Regel, kraft derer Flaubert den ständigen Wandel im Denkraum, den die Auseinandersetzung der Klassen unbewohnbar gemacht hatten, beschleunigt (daher die Instanz des Scheiterns). Das Buch wird aufs Spiel gesetzt wie Gott: für nichts; und diese List, dank derer der Autor-Überläufer dem Scheitern und dem Gesamtkunstwerk ausweicht und sich in den Krieg begibt, wie Pascal in Gott aufging und so mit ihm verschwand, wird dem Leser der Krieg wie ein Werk der Kunst vorgestellt, wie ein Werk also, das die Kunst verschwinden oder auch erscheinen lassen kann, wenn es ihr gelingt, es zu einem Kunstgriff werden zu lassen. Während Flaubert auf das enttäuschende Geheimnis des Buches und auf dessen einsame Kraft verzichtet, verwandelt er die am wenigsten einsame und zugleich sichtbarste Gewalt, die des Krieges: er gibt diesem wörtlich das Wort zurück, das er ihm literarisch rauben konnte. Was könnte folgerichtiger sein als diese Regel, die Spieler und Spiel zugleich versetzt? Die strengste Einhaltung der Regel wird schließlich ermöglichen, dem Mißlingen des sozialen Austausches ins Auge zu blicken.

Die zersplitterten Voraussetzungen einer Verwandlung finden sich nun wieder zusammen - eine Verwandlung geschieht, ein Vorkommnis, verkannt von unserer Gesellschaft, verdrängt.

Wenn sich Flaubert nun besinnt und sein Werk betrachtet, das die Grenze zwischen Tat und Tatsache ausmacht, zwischen Kunst und Wirklichkeit, dann bricht er hier nicht ab, sondern er vollendet gerade jetzt das Kunstwerk, verknotet wiederum die Zusammenhänge, ohne welche die Wirklichkeit nicht einmal mehr Tragödie wäre. Das Scheitern der Literatur schlägt in eine Zurechtweisung um, die sie rettet, ohne Wiedergutmachung aber. Nun gehört sie in den Bereich des Handelns.

Schon fällt jene Einsicht dem doch ratlosen Flaubert zu - in dem Augenblick, wo eine durchgeführte Handlung dem Handelnden unverhofft und zugleich verfremdend die Urteilskraft zurückgibt. Uns bleibt keine Wahl: eine Entdeckung liegt vor, ob eine ästhetische oder nicht, sie macht Schule gemäß der Kategorien des Austausches. Ort dieser Verwandlung der Tatsache zur Tat ist der Autor, der Erfinder. "Gesellschaft" ist nur ein anderer Name für den Austausch, dessen strukturelle Unzulänglichkeit eben das Moment der Verwandlung erfordert und die apokalyptische Vorstellung vorwegnimmt - denn die Apokalypse ist die allergrößte Verwandlung.

Lächerliches Mikro-Ereignis, übergroße Groteske, da von dem "Entweder der Krieg/oder das Buch" nichts anderes übrigbleibt als ein "Und der Krieg/und das Buch". Zumindest erscheint die flüchtige Verwandlung als ein Bruch in der verkehrten Abfolge der Ereignisse, es ist nun möglich, ausgehend von dem Erfinder, von dem Schöpfer auf die Schöpfung zurückzugreifen und den Schauplatz der Determinismen zu betreten. Die Umkehrung der Determinismen als Vorspiel der Magie. Gleiches geschieht dem Schreiben: als reiner Kunstgriff vermag es die Herausforderung und die Simulation des Wirklichen bis zum Unendlichen auszudehnen, es weiß aber im voraus, daß seine Souveränität mit einer entsprechenden Nichtigkeit zusammenfällt, mit welcher es überhaupt nichts austauscht (ihm ist alles verliehen, doch ohne Gegengabe - das Schreiben simuliert, ist jedoch selbst nicht simuliert). Nun ist das Schreiben bloß eine Formel des Austausches (zwischen Tat und Tatsache, zwischen Autor und Leser), und das sinnlose Verhältnis vom Autor zum Leser (schreiben, um nicht gelesen werden zu können, nicht lesen zu können, wenn man nicht schreibt - dies ist die Erfahrung der Literatur, das Paradox ihrer Genealogie) stellt miniaturhaft das sinnlose Verhältnis der Subjekte in der Ökonomie bzw. in der symbolischen Ordnung dar. Die Ökonomie besorgt die Zirkulation der Energieformen, ihr

ist es aber gleichgültig, ob diese Energie unwiderruflich und einseitig der Welt entrissen wird - daher der verfemte Teil. Die symbolische Ordnung verwaltet die Zirkulation der Affekte, ihr ist es aber gleichgültig, ob ihre Kodifikation rein institutionell erstellt wird (oder ob eines Tages die Affekte diese Ordnung verwahren bzw. zerstören). Selbst in den Institutionen des Austausches läßt sich der Austausch nie vollenden: bei allen Versuchen bleibt der Austausch immer ungleich. Flaubert geht über die Literatur hinaus, ohne an ihrer Statt eine größere bzw. ganz andere Kraft zu verlangen (erst später läßt sich ein solcher Anspruch vernehmen), er hat die literarische Institution schon gänzlich durchlaufen, und ist im Begriff, den Stand von Autor und Leser aufzuheben, zwischen dem einen und dem anderen ist der Austausch vorbei: die Verwandlung ist die nächste Aufgabe der aus dem Austausch Vertriebenen (des Autors zum Abfall seines Buches; des Kriegers zum Abfall des Lesers).

Auf die Zersplitterung aufgepfropft, in den Scherben der Reziprozität beansprucht die entdeckte Figur der Verwandlung auch keine religiöse Erfahrung mehr. "Entweder der Krieg oder das Buch": entweder das Böse oder das Gute - diese Polarität ist veraltet. Nicht nur, daß die Lebenswelt ihr nur noch den Sinn verleiht, wenn sie zu einem "und/und; umschlägt (wodurch die religiöse Erfahrung zer-

zertrümmert ist, die ein kollektives Erlebnis der Verwandlung, unter anderem in dem Ritus des Abendmahls, veranstaltet hatt), sondern auch weil der Autor, seines Buches schon enteignet, eine zweite Enteignung durch den Krieg erleidet: er kann seinen Wunsch nicht einmal ausagieren, ist nicht einmal das erkennbare Subjekt eines gerechten Austausches, der in Form des Buches offenbar zurückgewiesen, in Form des Krieges geheim hätte verlaufen können; der Krieg hätte perverserweise erfüllen können, was die Literatur in der künstlichen, aber doch aufrichtigen Weise der sichtbaren Gabe, des sprachlichen Verkehrs nicht anerkannt hatte (wahrscheinlich gibt es nur wenig Perversität in dem Krieg).

Der Unfall ist weit mehr als nur ein Unfall des Austausches, es ist ein Scheitern, er setzt jeder Kritik ein Dementi voraus und übertrifft jede Erwägung (wobei unter anderem eine Reform der Literatur auf die Probe gestellt wäre, die die Literatur als eine den politischen Institutionen gleichgestellte begreift - ein derartiger Ansatz läßt sich bei so unbeugsamen Schriftstellern wie Novalis oder Kafka finden); nicht minder übertrifft der Unfall jede mystische Wandlung (wobei sich die Erlösung des gefallenen Buches und des ausgeschlossenen Autors versprechen ließe, was übrigens als Grenzüberschreitung auch der literarischen Erfahrung bevorsteht). Der Autor ist ein Ex-

Exkrement, ist das, was vom Gesellschaftlichen übrigbleibt, wenn sich das Gesellschaftliche gänzlich vollzogen, sich im Krieg verzehrt hat. Aus dem Flaubertschen Vorgefühl ist zu schließen, das das Gesellschaftliche jene Gesellschaft ist, die sich nur dann erfüllt, wenn sie ihre Autoren beiseite räumt, sie für 'nobel' erklärt, daß der von dem einen veröffentlichte Text von den anderen besudelt werden kann. Diese Annahme erlaubt es, den melancholischen Fluch der romantischen Ökonomie aufzuheben, die immer schon davon überzeugt war, man müsse der Welt ein Etwas, ein Mehr an Bild, ein Mehr an Schönheit hinzufügen, damit sie bewohnbar werde. Aber ganz im Gegenteil ist es vonnöten, der Welt etwas abzuziehen, abzugraben, Zeichen einzumeißeln, Narben aufzureißen, um die Verknotung der Determinismen aufzuschlüsseln. Der verfemte Teil ist der wesentliche, der hergestellte Teil ist der überschüssige - und nicht nur überschüssig, gar verblendend. Hiob auf dem Misthaufen! Da er nicht schreibt, kann er sich vorstellen, daß das von ihm befragte Exkrement ihm antworten wird (Gott als Exkrement des Sünders: Pascal bewerkstelligt diese Umwandlung - doch handelt es sich darum, im Zustand der Zersplitterung zu verharren oder sich einer Reinigung zu unterwerfen - gerade dadurch unterscheiden sich Verwandlung und Bekehrung, entweder schreiben und zersplittert bleiben oder sich reinigen und verschwinden).

Der Flaubertsche Unfall zertrümmert nicht nur die Literatur, er initiiert eine Bewegung – eine Wiederkehr an den imaginären Ort, den zu verlassen das zu schöpfende fiktive Wort, nämlich die Literatur, bedingte – diese Bewegung entheiligt ihrerseits die durch das literarische Kunstwerk simulierte Wirklichkeit. Wie ein Flächenbrand steckt die paradoxe Existenzlosigkeit des Buches die restliche Lebenswelt an, dehnt sich zum Krieg aus. Sowenig man das Buch las, sowenig wird man Krieg führen, von nun an werden die Kriege wie die Bücher stattfinden, der Krieger wird sich in dem Krieg verlieren wie der Autor und der Leser in dem Text, der Krieger auch wird ein Exkrement des Krieges – eine belanglose Größe angesichts der Kriegsmaschine, gleich dem Autor angesichts der literarischen Maschine. Als gefallener Arbeiter der Metapher erfährt der Autor nicht allein die Demütigung, er verspricht dem Krieger dasselbe Fuchseisen: wie die Literatur dem Schriftsteller die Berufung aberkannte (von seiten des Lesers gibt es keine Gegengabe), so wird der Krieg den Krieger seines Leibes berauben (dem Krieg bietet der Frieden keine Gegengabe an: der Krieg erzeugt keine Friedhöfe mehr, sondern Leichengruben, am Rande derer Dankbarkeit zur Unmöglichkeit wird, zur Obszönität geworden ist. Der Frieden ist zur Obszönität des Krieges geworden).

Freilich läßt sich nachträglich eine Metamorphose

rekonstruieren, diese Rekonstruktion aber - die sich ergab, als der Autor an den von ihm verlassenen imaginären Ort zurückkehrte - hält ihrerseits eine Falle bereit: sie überdehnt den Gedanken der Wiederholbarkeit; diese Metamorphose deutet an, daß ein Geschehen ebensogut zu einem System gebracht werden könnte. Hier wird die rätselhafte Unordnung des Sozialen deutlich. Das Denken ist verpflichtet, dies kritisch zu verschärfen. Nun aber ist dieses Geschehen in seinen tiefsten Schichten nichts anderes als eine Verwandlung, ein Verwandlungsfeld: auf seiner Fläche aber, auf der Fläche der sichtbaren Begebenheiten, auf dem Feld des Austausches, wo sich jedes Sichtbare austauscht und jedes Austauschbare sichtbar ist, da ist nichts anderes als eine Ökonomie und eine Symbolik. Hier tritt eine zusätzliche Schwierigkeit auf, es ist die einzige unübersehbare Schwierigkeit der Rekonstruktion, der Erläuterung und der Erzählung: um welchen Preis kann von nun ab ein Buch mit einem Ereignis verwandtschaftliche Bande knüpfen (eine magische Brüderlichkeit), ohne sich in dem Räderwerk der Determinismen zu vernichten?

Um den Preis eines Überschusses, so antwortet die romantische Ökonomie, träumend von dem Erfüllung bringenden Buch - und ihr Bestreben war opferbereit und schöpferisch zugleich. (Der Autor opferte sich, fügte aber der Lebenswelt unwiderrufliche Größe und Eigenschaft hinzu,

er schrieb sich ein in das Imaginäre einer ansonsten geschichtlichen und immer allzu erfüllten Geschichte - Kultur zeugte sich, dialektische Diskontinuität oder ewige Rückkehr, traumhafte Mimikry des verschollenen Ursprungs).

Um den Preis eines Exkrementes, so Bataille; diese Inversion (diese Perversion) aber hat die Hierarchie der Kräfte noch nicht umgestürzt, wodurch die Lebenswelt ins Schwanken gerät, ohne jedoch zugrunde zu gehen. Vom Unfall bis zum Exkrement, dasselbe Paradox wider setzt sich dem Denken.

SCHICKSALSSTUFE II

"Die Gesellschaft besteht wie ein Bambus aus Abschnitten, so ist ein jeder bestrebt, in die höhere Klasse aufzusteigen, die ihrerseits sich nur darum bemüht, ihm den Aufstieg zu verhindern."
Stendhal

"Alles, was eine Gestalt der Gesellschaftsordnung ist, entstand einmal als schöpferisches Schicksal eines Einzelwesens."
Ortega y Gasset

Bei Stendhal entsteht die Intensität aus der Unordnung, die die unbeendete revolutionäre Ordnung induzierte; der Konflikt des Standes und des Verdienstes, der Orden (des Ancien Régimes) und der Klassen (der Restauration) beschattet nicht nur das Wetteifern zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Ordnungen, sondern zwingt auch das Programm der aufklärerischen Emanzipation, innere Widersprüche zutage zu fördern und zu entfalten. Die Revolution brachte Entscheidungsverfahren hervor, die dem politischen Subjekt derart scharf abgehobene Selbständigkeits-

formen, eine so breite Souveränität verliehen, daß das ästhetische Imaginäre - innerhalb der weiterhin bestehenden sozialen Hierarchien - die Emanzipation fortsetzte, welche das politische Imaginäre erschlossen hatte. Stendhal trägt in die Literatur die Erfahrung der politischen Ernüchterung hinein, die in Frankreich auf die politischen Intensitäten folgte. Somit wird die deutsche Aufklärung von ihm etwa umgepolt, die eben das intensive Subjekt und dessen Erfahrbarkeit als ästhetisch und philosophisch verkündete, ohne daß eine klare politische Bedeutung nachhallte. Daher die Schärfe der Stendhalschen Texte: sie beschleunigen die Krise der Interpretationskategorien, indem sie die politischen Inhalte in der ästhetischen Form wiederholen und damit deren fiktive Seite enthüllen, dem Phantasma der Entscheidung nachspüren: die literarische Form erhält ihre Kraft und übt sie aus, indem sie das Politische als einen Diskurs aus- und auseinanderlegt. Sie überbietet ihn, geht nämlich über die ihm zugeschriebene Gestaltungskraft hinaus, sie wird nicht nur sarkastisch angesichts des zwischen Ancien Régime und Revolution labilen Kompromisses, sondern sie wirkt vielmehr quer durch die gesamten politischen Programme hindurch, die nach der Auflösung des Ersten Reiches weiterhin in Konkurrenz zueinander stehen und setzt ihnen ein anderes Programm entgegen: das des Schicksals. Dem

Roman und seiner Intensität wird zwar vieles von der Tragödie ihm ihrem herkömmlichen Leitmotiv verliehen, dennoch wird sie von dem rein säkularen Spiel der bürgerlichen Motive überdeckt. Der Konflikt zwischen Ancien Régime und Revolution kippt dann zum einfachen Ornament um - indessen wird die Intensität der Entscheidung, die das revolutionäre Ideal und die Energie der Emanzipation verbildlichen, zum eigentlichen Gegenstand der Interpretation und wird auf die konkreten Vorgänge bezogen, die eine entsprechende Vollstreckung wirklich, d.h. im Tun und Handeln, voraussetzen. Da der Stendhalsche Roman aber bloßlegt, wie die strategische Entscheidung überhaupt mißglückt und wie sie mithin ein tragisches, ja schicksalhafteres Element enthält, entwickelt er dementsprechend die perversen Effekte, das Feed-back der emanzipatorisch-emanzipierten Souveränität auf das eigene System, durchschaut die Wirkungen der neu freigesetzten Selbständigkeit. Der Aufklärer erfährt die Ernüchterung, weil das neu erstellte System ihm die Antinomien widerspiegelt, die er eben hatte auflösen wollen - darunter zunächst die Antinomie in der Entscheidungsstruktur als Kern der Ration und der mitwirkenden diffusen Widerstände. Aufgabe der Ästhetik ist es in dieser Hinsicht, die nicht-politischen Bezüge eines politischen Bereiches zu erforschen, und zwar die jeweiligen Bestandteile des An-

greifens und des Abwehrens, des "Feindes" und des "Freundes" im Zeitalter der sich verselbständigenden Entscheidung zu erkennen.

Deswegen stehen in den wichtigsten Romanen Stendhals die starken Gestalten des Schicksals den starken Gestalten der Entscheidung gegenüber, die die Aufklärung erschuf. Das Ego muß sich nun gegen das gesellschaftliche System, gegen seinen Erfinder wenden und rüsten: der romanhafte Gegner des Despoten ist weniger die Souveränität als vielmehr der Held, und das Subjekt konzentriert die Intensitäten der Lebenswelt erst dann, wenn es die Regeln der eigenen Benennung (der Subjektwerdung) wiederum überschreitet. Stendhal geht also zugleich zwei Herausforderungen ein: gegen die Trägheit des Ancien Régime mobilisiert er die Freiheit des demokratischen Prinzips - gegen die Zwangsläufigkeit des Systems "Bambus" greift er die Gestalten des Schicksals wieder auf. Auf diese Weise rekonstruiert der Roman ein vollständiges gesellschaftliches System, da er zugleich die Zeichen der Macht und deren Widerlegung bekundet, da er zugleich das System und den Frevel der Entscheidung erfindet, seine Konzentration und seine Zerstreung, seine Inkraftsetzung und seine Verspottung. Darum versteckt Julien Sorel Reliquien des Ersten Reiches in seinen bescheidenen Kleidungsstücken: dem post-revolutionären Imaginären scheint immerhin

Napoléon Bonaparte sämtliche Wunderzeichen der zerstreuen- und konzentrierenden Macht in sich zu vereinigen: Zerstreuung des Ancien Régime und Konzentration der Souveränität – er ist der verkörperte Held, Gesetzgeber und Emanzipator in einem, Revolutionär und Machthaber. Er schiebt die Widersprüche des Gesetzes, wie sie die Aufklärung formalisiert hatte, ineinander und befriedigt somit die beiden Aufforderungen der aufklärerischen Einbildung: als Gesetzgeber aktualisiert er den gesellschaftlichen Vertrag, den er dann als Gotteslästerer überschreitet – eine doppelte Eigenschaft, die zwar im Bereich der Sage gelten läßt, was sich sonst der bloßen Vernunft entzieht. Dieser Einschlag läßt sich so wenig bestreiten, daß er viel später bei R. Musil immer noch zu finden ist, dessen Held Ulrich sich genau wie Julien Sorel Heldengröße unter den Zeichen des revolutionär-konservativen Kaisers einbildet.¹ Wenn auch in gedämpfter Form, so wiederholen die Stendhalschen Romane diese Instanz des Überschreitens als Vorbedingung des zu entstehenden Subjektes, des in die Ordnung der Entscheidung einzuweihenden Subjektes: die Chartreuse de Parme läßt sich als eine Biographie der Transgression lesen, in welcher sich das historische Programm (Absolutismus, Krieg, Terror) unter den Zeichen der Verführung ironisch vollzieht. Aus dem Untergrund der revolutionären Armeen hervorgegangen,

erlangt Fabrice die erwachsene Reife erst dann, wenn er alle Geheimnisse der Verschlagenheit und des Schattenspiels erlernt und er sich daran macht, das Feld der subpolitischen Kräfte zu beherrschen. Die ästhetische Steigerung der politischen Vernunft mündet in die Ernüchterung, die sich doch nun aus institutionell verlaufenden Strategien ergibt (sie lassen sich durchschauen und sind doch trügerisch, sie sind geregelt und doch unsicher). Der Interpretation als Ästhetik aber wird zuteil, nicht manipulierbare Sinneffekte offenzulegen. Soll der Roman dem Politischen eine echte Souveränität absprechen, dann schlägt er eine andere vor, die des Schicksals, die zwischen Transzendenz und Immanenz schwebt und deren einschlägige Äußerungen sich durch die Unordnung der Ereignisse hindurch kundtut, vermischt und verkehrt. Einzige Aufgabe der Interpretation besteht darin, das despotische Modell zu verallgemeinern, das sich die politische Philosophie des 18. Jahrhunderts ausgedacht hatte: nicht der Gegensatz eines Despoten zu einer Legitimität wird betrachtet, sondern das gesamte gesellschaftliche System wird anvisiert als unendliche und extreme Auseinandersetzung unzähliger Despoten, die ein jeder für sich möglichst große Macht genießen. Mehr oder weniger unmittelbar wird bei Stendhal tatsächlich jeder Institution eine Vollmacht zugeschrieben, die unbestraft immer-

fort Verfolgungen verübt: der Clan der Väter, der Orden der Jesuiten, die Kaste der Offiziere, die Salons "ultra", die Geheimpolizei ... das gesamte Soziale tritt ohne weiteres auf wie ein Komplex von Demütigungsmaschinen oder Herausforderungsgelegenheiten. Was der Roman dabei der politischen Philosophie verdankt, ist hauptsächlich der Begriff eines hierarchischen Räderwerks, das er ausführlich beschreibt, faktisch veranschaulicht. Weil der Held diese Maschinen eine nach der anderen erobert, ist er darauf angewiesen zu faszinieren und zu skandalisieren, zu drohen und zu besänftigen, zu befreien und zu unterwerfen - kurz, er festigt die politische Gewalt des Subjektes, übernimmt die ihm neuerdings angebotene Macht, wobei ihm eine kritische Funktion überlassen wird, die er nicht vollziehen kann, ohne den philosophischen Inhalt der Legitimität zu schwächen, weil er sie nicht als ein für ein selbständiges Subjekt angelegtes System der Autorität ansieht, sondern als ein System von Kompromissen und Nachstellungen zwischen Institutionen, denen Vollmacht eingeräumt wurde. Unauffällig werden hierbei die beiden Doppelgänger, Held und Subjekt, auseinandergelegt, womit übrigens Stendhal die Problematik des Klassenkampfes ganz neu aufwirft und das Modell des Klassenkampfes in der Gesellschaft zu einem Modell des Klassenkampfes gegen die Gesellschaft umwandelt. Das Entscheidungssystem,

das die Aufklärung in der Form des gesellschaftlichen Vertrags angefertigt hatte und wo die sogenannte "Gewaltenteilung" die Ordnung der autonomen Subjekte gewährleistete, dieses Entscheidungssystem wird von diesem zweiköpfigen Klassenkampf durchzogen und erträumt demzufolge providentielle Richt- und Befehlsformen. In dieser Weise wird die politische Philosophie ästhetisch ausgearbeitet, deren anarchischer Zug vermöge der Helden-gestalt schließlich zur Geltung gebracht wird. Die politische Analyse sieht die Macht als eine Substanz an, in der eine eindeutige und einzige Notwendigkeit vorhanden ist bzw. sein muß; hingegen bringt die ästhetische Analyse zwangsläufig eine Unbestimmtheit in dieses Modell zurück, gerade diese Unbestimmtheit, diese Anarchie, die ein Entscheidungssystem zu beseitigen sucht.

Warum aber soll diese Unbestimmtheit "Schicksal" heißen, wiewohl sie als Heldengestalt erscheint? Die Frage kann nun gestellt werden, ob nicht das Subjekt der Ort der eindeutigen Notwendigkeit ist (z.B. Wahrheit, Zweck und Mittel, Identität usw.), während der Held Träger von vieldeutigen, durchaus unvereinbaren Notwendigkeiten wäre (Gesetz und Überschreitung, Schöpfung und Zerstörung, Liebe und Grausamkeit, Gut und Böse usw.). Sollte sich diese Annahme als fruchtbar

erweisen, müßten wir das Spannungsfeld zwischen Ästhetik und Philosophie strenger und genauer untersuchen und die Erscheinung der politischen Anarchie als Offenbarung des Schicksals ausweisen, den Begriff von Anarchie äquivalent zum ästhetischen Begriff des Schicksals auslegen.

Die vom ästhetischen Tun bejubelte Anarchie des Sinnes befriedigt im Subjekt diesen von der Philosophie übersehenen Teil, der eine Entscheidungsmöglichkeit von vornherein als ein Vorurteil abtut und dafürhält, daß eine vollbrachte Subjektwerdung die Kategorien einer verabsolutierten Transzendenz² unendlich aufhebt.

Der romanhafte Widerspruch des Subjektes (des Gesetzes) und des Helden (des Schicksals) setzt darüber hinaus die Umdeutung der philosophischen Konstruktion voraus und sieht die transzendente Einsicht als eine Strategie, die das Subjekt gar nicht begründet, sondern begrenzt, einschränkt, einebnet. Als unmittelbar immanente übernimmt die ästhetische Tätigkeit eine zeitbezogene Bestandsaufnahme des geschädigten Subjektes und trifft somit ihren historischen Inhalt: nicht unbedingt als Ästhetik überhaupt, sondern gemäß des intrakritischen

Elementes,³ das ihr unwissentlich in Auftrag gegeben wird, während sie nämlich die Funktion des Helden und die des Subjektes unerwartet auseinanderlegt, auseinanderreißt. Aus der Tradition des Helden übernimmt sie zwar die Kraft (die virtù) der Überschreitung - gleichwohl erkennt sie dem Helden jedoch die Eigenschaft als Subjekt ab, sie stellt ihn außerhalb des Gesetzes (out-law, fuori legge) und setzt dieser Verbannung kein Ende. Dem Ende zu neigt sich allerdings die Einheitlichkeit, die Geschlossenheit, wie sie von J. Burckhardt in Anbetracht des Florentiners Alberti und der "vollkommenen Entwicklung der Persönlichkeit" nostalgisch gelobt wurde.⁴ Gerade weil die Stendhalsche Person die Antinomien des Gesetzes erfährt und weil diese sich als nicht-antinomisch, als positive Elemente in seiner Biographie darstellen, wird diese Person zu einem Helden: das Subjekt der Klassengesellschaft erkennt sich, während es zielbewußt die Treppe der sozialen Klassen hinunter- oder hinaufsteigt (Sorel oder del Dongo), oder aber, wenn er weder auf- noch absteigt, still in der Verkanntheit bzw. in der Langeweile (dem "Spleen") verharret und verfault, und dann als Anti-Held auftritt: Lucien Leuwen, sozusagen eine Madame Bovary als Unteroffizier in eine gutbürgerliche Familie eingepfercht.

Diese Regel der Stendhalschen Erzählung führt da-

zu, daß Gesetz und Schicksal immer weiter auseinanderklaffen, politisch weist sie auf eine diesmal offene Krise des Entscheidungszyklus hin, dem sie, der Katharsis des Opfers und des Schicksals entgegengesetzt, unterliegt und nun aber ein anarchistisches Moment einführt. Betrachtet man die klassische Genealogie der Wissensformen, dann ergibt sich somit ein Novum, das sich nicht dem Gegensatz Gesetz-Schicksal, nicht der tragischen Dialektik als emphatischer Bekanntmachung der Antinomien verdankt, sondern dem Vorgang, daß das, was sich auflöst, als Anarchie der Bedeutungen wiedererscheint: das Gesetz wird ohne das Ego in Kraft gesetzt, gegen das Ego, das die soziale Tatsache erst zu überleben vermag, wenn das Schicksal gegen diese ausgespielt wird und wenn das Ego jeden Kompromiß bzw. jedes Abkommen mit dem Gesetz zurückweist wie jedes Verhältnis überhaupt zum Gesetz (merkwürdigerweise sind die Stendhalschen Helden vaterlos oder mutterlos, genau wie der Mann ohne Eigenschaften bei Musil; Lucien Leuwen hingegen wird nicht zu einem Helden, er, der mit nachsichtigem Vater und Mutter ausgestattet ist - die genealogische Lücke kennzeichnet unter anderem, wie weit andere Geltungsbereiche des Gesetzes ähnlichen Störungen oder Unfällen schlechthin ausgesetzt sind. Der Stendhalsche Roman erlangt seine Eigenheit dadurch, daß er über das Schicksal als eine Unbestimmtheit und als eine Bestimmtheit zugleich

nachdenkt: einerseits vermehren sich unentzifferbare Zeichen in einer abergläubischen Weise, wir treffen sowohl auf Fragmente und Allegorien des Spiels, des Zufalls, des Knalleffektes als auch auf astrologische Rückschläge und Koppelungen – andererseits hängt die Bestimmtheit mit dem seit eh und je stattfindenden sozialen Aufstieg/Abstieg eng zusammen. Gemäß eines Crescendos, wie es von Kleist in Michael Kohlhaas eingeführt wurde, werden die Schläge des Schicksals immer schroffer im Verhältnis zu den Wirkungen des Gesetzes: je weniger gehorcht wird, desto mehr übt die Notwendigkeit (ἀνάγκη) Zwang aus; hieraus ergibt sich allmählich ein Chiasmus von Bestimmtheit/Schicksal und Unbestimmtheit/Notwendigkeit. Dieser Chiasmus der Notwendigkeiten läßt sich nur von der Ästhetik denken; oder aber jedes Denken, das sich um eine vielseitige Notwendigkeit bemüht, muß aus diesem Grund die Wildheit des Sinns, d.h. dessen Metaphern durchleben: denn bisher hatte die Tradition vielmehr die Notwendigkeit mit der Bestimmtheit und der Bestimmung gekoppelt und das Schicksal als unumgängliches Mysterium angesehen und inszeniert.

Die romanhafte Rekonstruktion dieses Chiasmus setzt eine tiefgehende und ausschlaggebende Reflexion an über das,

was Autorität ist. Im Gegensatz zu dem Philosophen ver-
 rät der Schreiber das Wesen der Autorität nur dann, wenn
 er die soziale Tatsache dekonstruiert, ihm sind auch ar-
 chaische, vorphilosophische Gestalten des Schicksals da-
 zu vonnöten. Welche andere Strategie aber könnte denn die
 Aberkennung der Transzendenz beantragen, da eben die phi-
 losophischen Modelle der Transzendenz auf der Verleugnung
 des Schicksals basieren? Stendhal behandelt die Heldenge-
 stalt als eine transitorische Vorlage, die den zeitgenös-
 sischen Wirkungen der Entscheidungsstruktur entgegensteht
 (wäre der Held tatsächlich ein Subjekt, dann wäre er als-
 bald ein Despot oder ein Diktator; deswegen verhält sich,
 selbstbewußt, die Literatur zur Politik nur ironisch - oder
 aber ist gar keine Literatur -, da sie ihr die autoritäre
 Seite des heldischen Vorbildes überläßt, dessen erhabene
 Seite ihr, der Literatur, vorenthalten wird, diejenige
 also, die nie ins Reale zurückkehrt: das hier vorhandene
 Absolute der Entscheidung führt zu keiner Versöhnung mit
 dem Gesetz, sondern zu der endgültigen, unwiderruflichen
 Überschreitung - es sei denn, daß sie anhand der Litera-
 tur zum Spuk wird. Daß die Deklassifizierung Sinn stiften
 mag und daß die soziale Tatsache um so weniger absolut,
 um so weniger total ist, daß sie bei aller Vorsicht ihr
 selber fremde Wirkungen in sich einbeziehen muß, gerade
 das weist auf die Remanenz einer Anarchie, die Subjekte
 unverhofft fördert und die jedem Entscheidungssystem über-
 legen ist.

Betrachtet man nun, wie sich die Gestalten des Schicksals historisch verteilen, dann läßt sich auch feststellen, wie die romanhafte Reflexivität die entsprechenden Bedeutungen am tiefsten verändert. Wobei diese ausgeprägten Bedeutungen jedoch einfach romanhaft sind in dem Sinne, als uns die antiken Modelle (insbesondere die griechischen) Schicksalsgestalten anbieten, die eher transzendental durchsetzt sind,⁵ während das Prekäre der politischen Institutionen bei ihnen nicht zu übersehen ist. Für unser geschichtliches Umfeld aber, das sich mit einer Geschichtsphilosophie wappnete, schwindet die "Multisubjektivität" (Ch. Meier) zugunsten des einzigen Subjektes (des theologischen Subjektes, des Cogito, des Daseienden). Was die einschlägigen Zeichen anbelangt, ist es gerade der Künstler, der die Rechte der vieldeutigen Notwendigkeiten aufrechterhält, der Künstler, d.h. der Mensch, dem, ob freiwillig oder nicht, die Entscheidungskraft abhanden gekommen ist oder aber diese nur dem Objekt und dessen Formalisierung zuerkennt. Dem Vorurteil der Entscheidung wird jedoch ein Kontra gesichert, indem die Ästhetik Fiktionen des Schicksals auf die Folie der Erzählungen durchsickern läßt, ohne welche überhaupt keine Entscheidung getroffen, überhaupt keine Sprechhandlung vorgenommen werden könnte (denn entscheiden heißt, daß nicht

mehr erzählt wird: derjenige, der als letzter zu Wort kommt, der ist als Bruch des Erzählens der Entscheidungsträger). Nun, im Verhältnis zum antiken, herrischen Schicksal greift das Schicksal als Ästhetik weniger dezisionistisch, weniger performativ zu, nimmt indessen eine metaphorische Beschaffenheit an. Selbstverständlich erarbeitet das Wissen insgesamt eine Technik der Entscheidung, die nicht nur die Anwendung der Entscheidung von einem anderen als dem Orakel sicherstellt, sondern auch die Produktion der Entscheidung, deren Autonomisierung, die an der Erschaffung einer immer reineren Selbstheit mitwirkt. Dem Wissen ist es mithin ganz und gar unmöglich, der Wiederkehr des um seinetwillen Verdrängten auszuweichen, die Ästhetik, Spur dieser doch unbehaglichen Wiederkehr, drängt sich dem Wissen auf. Was aber hier der Ästhetik einen breiten Vorsprung vor den sozialwissenschaftlichen Modellen des Unbewußten gewährt, liegt darin, daß erstere nicht der Fata Morgana einer substantiellen Subjektivität verfällt, sondern sie abgrenzen kann als künstlichen (metaphorischen) Schauplatz unterschiedlicher Kreise der Gewalt. Nicht nur, daß es keine einheitliche Macht gäbe, die das Subjekt unterdrücken oder befördern könnte, sondern auch, daß es kein einheitliches Subjekt gibt, das darum trauern sollte.

Im ästhetischen Tun sind dennoch die Gestalten des Schicksals bloß ein Erbe aus zweiter Hand, das von religiösen, priesterlichen Institutionen oder von rituellen Handlungen her stammt. Ihre wirkungsvolle Bedeutung nehmen sie auf, erringen sie metaphorisch im allgemeinen Zusammenhang der aufklärerischen Emanzipation und als Motive eines Widerstehens, das sich gegen die komplexen Hierarchien und gegen die soziale Klassifizierung-Kodifizierung richtet. Stendhal begnügt sich gegenüber dem Ancien Régime mit einer rationalisierenden, Lichtenbergischen Polemik; gegenüber dem System der Klassen, gegenüber dem System "Bambus" aber wendet er offenkundig die Worte und die Wappen der Leidenschaft an (eines "romantischen" Motivs), deren Festigkeit auf einer reiferen Logik des Schicksals basiert und die unmittelbar aus einer Pathologie/Pathographie hervorginge, wäre sie nicht ästhetisch verarbeitet worden. (Erwähnen wir hier das Beispiel von S. Dali, der diese Grenze der Kunst, des Wahnsinns und der Zwangsläufigkeit als "kritisch-paranoide Methode" bezeichnete). Soll das antike Schicksal die Ordnung behütet haben, dann ist das Schicksal in unserer Gesellschaft Urheber von Spannung: denn es ermöglicht, die Linearität des Systems "Bambus" abzusplittern, verleiht dem Deklassifizierungsprozeß und der parallel verlaufenden Erzählung einen heuristi-

schen Grund. Soziologisch führt uns nun die Ästhetik als Grinsen des Schicksals in einer dem Schicksal wenig geneigten Gesellschaft zur folgenden These: auf welche Weise sich eine Gesellschaft klassifiziert und einrichtet, mag sich im Zuge einer wissenschaftlich organisierten Ermittlung herausstellen - auf welche Weise jedoch Deklassifizierung und Unordnung wirken, das wird dem Wissenschaftler zweifellos entgehen, es sei denn, die Verdrängung der Schicksalslogik würde aufgehoben.

Nun aber wirkt jene Logik derart, daß sie vielfältige und gleichzeitige Intensitäten steigert, im Gegensatz zu Entscheidungsstrukturen, die Intensitäten auseinanderreißen und unterschiedlichen Punkten des gesellschaftlichen Systems zuschreiben. Nicht anders reduziert das System des Wissens das Schicksal, während es diskrete Ursache-Wirkung-Serien erstellt und die ereignishafte Dichte in minimale Sinnstufen aufspießt. Das das Subjekt sich das Schicksal erschließt und sich zu einem Helden erhebt, liegt daran, daß der Held, wie es Diderot in Jacques le Fataliste so erfinderisch gestaltet, die gesamten Antinomien der Gemeinschaft in sich aufnimmt und sie nie verringert. Die Notwendigkeiten streben einem einzigen Punkt (dem Erzähler, dem Leser), al-

so einem Brennpunkt zu, dessen Eigenschaft es ausgerechnet ist, uns einen Überblick über die äußerste Unordnung zu geben, weil wir als Leser/Erzähler, als ästhetische Subjekte Entscheidungen aufschieben können und die Welt allein als ein vollkommen entfaltetes Bild, weder als Tun noch als Praxis zu sehen vermögen. Ästhetik ist jeden Tag unser siebenter Tag. Uns wird mit ihr die Sehergabe geborgt, als ob wir tatsächlich ein Plus oder ein Minus in dem Subjektdasein auswählen könnten. Nicht anders deutet Stendhal die Klassengesellschaft: betrachtet man sie in jedem ihrer Elemente, dann ist sie durchaus leblos, träge, und jedes Ereignis läßt sich restlos auf seine langweilige Ursache zurückführen. Die Deklassifizierung aber veranschaulicht darin nicht die Unordnung, sondern Schicksal, geht mit der Entscheidungsstruktur einen unvereinbaren Chiasmus ein, einen gordischen Knoten.

Diese gordische Parabel wies je schon nach, daß die Entscheidungsstruktur mit keiner Deutungsstruktur vereinbar ist: entweder wird das Wissen durch Entscheidungsmodelle eingeschnürt, und da zerbröseln die Dichte der Bedeutungen, örtlich wirkungsvolle Systeme werden unvollendete Soziosysteme hergestellt - oder die Interpretation ballt die unzähligen Sinnfragmente zu einem einzigen Mikro-Punkt zusammen, zu dem Imaginären des Heldentums nämlich, sie rekonstruiert die Anarchie des

Sinns und hält jede Entscheidung zurück. Der Stendhalsche Deklassifizierte hat, wohl bemerkt, kein Gemeinsames mit einem post-griechischen Kaiser, der den gordischen Knoten zerschlug, ist aber auch nicht Bohème: er verkörpert das Prinzip einer einzigen (an- oder absteigenden) Laufbahn durch alle Schichten der Gesellschaft und jenseits des Sozialen (wobei dieser Held, wenn er auch nicht kaiserlich ist, doch cäsarische Züge verrät: er verwandelt den Klassenkampf in der Gesellschaft zum Klassenkampf gegen die Gesellschaft, und darüber hinaus kristallisiert sich dieser Kampf zu einem Kampf der Gesellschaft gegen den Staat heraus, wiewohl diesem Deklassifizierten nicht die schimmernde Aura der Transzendenz verliehen wird, die den Kaisern doch zuteil geworden war: jenen Protagonisten, die nicht verstehen, weil sie entscheiden, stellt sich der Held entgegen, der nicht mehr entscheidet, weil er versteht (und der das gordische Symbol zerteilt, um nicht Spuren von Dummheit zu hinterlassen, sondern lediglich Spuren seiner nichtigen Vollmacht).

Auf dem allegorischen Hintergrund der Schicksalsfiguren vollzieht der Romancier das Wirrwarr der Episoden nach, die Anarchie des Sinns und das Phantasma der Entscheidung. Er zeigt auf, welche fiktiven Notwendigkeiten sich aus der erzwungenen Sozialteilung ergeben:

einige müssen entscheiden, weil die Gesamtheit aller, die ja in der Sozialteilung befangen sind, nichts zu entscheiden wüßten, was nicht ihr Gemeinwesen noch mehr der Zerteilung aussetzen würde, weshalb sie einige wenige auserwählen müssen, die wiederum alle vertreten und ihnen das Bild eines Entscheidungsvermögens repräsentieren, die gegen jede Gespaltenheit gefeit zu sein scheint. Diese Verkoppelung von Phantasma und Wissensmacht bedeutet allerdings auch, daß das Subjekt entweder dem Phantasma der Ohnmacht oder dem Phantasma der Allmacht verfällt, weil beide Stelle auf keinen Fall je gleichzeitig besetzt werden können, es sei denn, daß diese ihre dialektische Gebrochenheit von der Ästhetik als eine grundlegende gebrochene Einheit im nachhinein dargestellt würde. Die Sinnzusammenhänge, die sich dann dem nach Einheit heischenden Blick des Theoretikers oder der Künstlers auftun, weisen aber auf eine ganz andere Notwendigkeit hin, die im Grunde nicht einmal dem Schicksal zugerechnet werden darf, sondern dem Tod, der auf jede Gesellschaft lauert.⁶

In diesen Prolegomena für eine Anthropologie des Schicksals erscheint uns das Schicksal als das geringste Übel, das die Menschen erfanden, um die unzähligen Notwendigkeiten durchzustehen, die sie allseits bedrängten. Schicksal als Paradigma der Notwendigkeit schlecht-

hin, meint nicht das H. Blumenberg, der den "Absolutismus der Wirklichkeit" als eine Eigenschaft definiert, die Wirklichkeit und Subjektheit letztendlich gleichsetzt und die die aufzugreifende Anthropologie des Schicksals vor jedem Fatalismus schützen soll. Aus demselben Grund will der Romancier, dieser unmittelbare Vorläufer des Soziologen, die Tradition bewußt verraten, von der gerade er doch Gebrauch macht: während er den Helden und das Subjekt, die Macht und das Ego voneinander trennt, aberkennt er die ursprüngliche Eigenschaft des Individuums und der Person, die die Geschichte, d.h. die Geschichtsschreibung als transzendente Energie jeder Entscheidung zelebriert hatte. Wenn Lévi-Strauss die grundsätzliche Unbewußtheit der sozialen Tatsache in Anlehnung an Durkheim nachdrücklich thematisiert, beruft er sich seinerseits auf die unzähligen Notwendigkeiten, die im Buch der Geschichte eingetragen sind - dennoch kann er auf den heuristischen Begriff des Schicksals verzichten, damit derjenige des vorausgesetzten Unbewußten zur kohärenten Begrifflichkeit werde; und dieses macht den Unterschied zwischen der romantischen und der strukturalistischen Vorgehensweise aus. Als jeweiliger heuristischer Versuch, über den Blumenbergschen Absolutismus der Wirklichkeit hinauszugelangen, gehen die romantische und die strukturalistische Denkweise jedoch von

ein und demselben Ansatzpunkt aus: es handelt sich darum, die Auslegung von ihrem transzendentalen Vorurteil zu befreien, d.h. auch die Obduktion der Alltagsabfälle als eine Aufgabe der Hermeneutik anzusehen und die vom Wissen unterstellte Unbewußtheit als Ausdruck der Schwierigkeit aufzufassen, die Antinomie des Wissens regelrecht aufzulösen.

Der Philosophie, die die ästhetische Fiktion prinzipiell als den Bereich der einfachen ~~Körpers~~ ^{Lebens} zu verpönen pflegte, hat die Ästhetik das Phantasma der Entscheidung gegenübergestellt. Seither ist es gerade diese Spannung zwischen der einseitigen Notwendigkeit der Handlungswissenschaften und den vielseitigen Notwendigkeiten der Ästhetik, die den Bereich der Anthropologie ausmacht und ihm seinen wesentlichsten Inhalt verleiht. Vom Standpunkt der Hermeneutik ist die Anthropologie sogar ein vollständiges Wissen, da die philosophischen Voraussetzungen der Entscheidung die ästhetischen Voraussetzungen des Schicksals vermittels der Anthropologie als ihr eigenes Negativ vorfinden. Vermittels der Anthropologie können nun die Taten der Vernunft von denen des Wahnsinns dementiert werden: die Ästhetik konzentriert die Gleichzeitigkeit sämtlicher Notwendigkeiten samt der Determinismen auf die erkenntnis-

stiftende Miniatur der romanhaften Erzählung und gerät somit in eine gewollte Pathologie der Emanzipation. Zweck dieser umfassenden Parallelisierung ist es, den Zugriff der Entscheidung auf das Ego dadurch einzuschränken, daß der Blick die Stellen ausfindig macht, wo der Sinn nicht vereinfacht, nicht vereinheitlicht, nicht monopolisiert ist, sondern sich diffus zerlegt und dem Subjekt eine Unzahl von möglichen Existenzen verspricht, die ihm die soziale Tatsache verweigert. Dem beschränkten Sinn der unbeschränkten sozialen Tatsache wird nun die unbeschränkte Bedeutsamkeit des um dieser Tatsache willen gespaltenen Subjektes gegenübergestellt. Als "Werk der Metapher"⁷ vermag denn die Ästhetik ein anthropologisches Erkenntnisvermögen zutage zu fördern. Vermag die Vernunft ihr Diktat über das Wissen nur um den Preis abzusichern, den das Subjekt der einspurigen Notwendigkeit der Geschichte schon entrichtete, so vermag seinerseits das Subjekt seine Wissensmöglichkeiten nur dann zu retten, wenn es die Vernunft als den genealogischen Prozeß einer niederträchtigen Ausschlußstrategie erkennt, worauf R. Barthes in den folgenden Zeilen anspielt, um die grundlegende Verbundenheit von Vernunft und Wahnsinn zur Geltung zu bringen:

On pourrait imaginer une histoire de la littérature, ou pour mieux dire: des productions de langage, qui serait l'histoire des expédients verbaux, souvent très fous, dont les hommes ont

usé pour réduire, apprivoiser, nier, ou au contraire assumer ce qui est toujours un délire, à savoir l'inadéquation fondamentale du langage et du réel. (8)

Dieselbe nur schwerlich zu rekonstruierende Einheit der Vernunft und des Wahnsinns erscheint auch in dem höchst gespannten Verhältnis, das für das politische Denken gegenüber der Ästhetik so charakteristisch ist: denn erstes zerlegt die Fülle der Sinnzusammenhänge in die unwiderruflichen minimalen Notwendigkeiten der institutionellen Maschinen und verleiht damit dem Sinn einen Wirklichkeitsgrad ("sinnvoll" ist nun, was ausgerechnet "realisierbar" ist), während ihrerseits die Ästhetik im Gegenteil die Anarchie des Sinns nachvollziehen will und ihm um so mehr Kohärenz anerkennt, je weniger die Wirklichkeit zur Kohärenz fähig scheint. Diese beiden Wissensformen, das politische Wissen und die Ästhetik fordern einander heraus, ohne je tatsächlich einmal aufeinanderzutreffen: wiewohl sie sich um des höchsten Wirklichkeitsgrades willen auseinandersetzen, schielen sie jederzeit auf die jeweiligen Bereiche des anderen und plündern sich gegenseitig aus. Was das eine Wissen ausschließen will, das erscheint unbedingt auf der Seite des anderen wieder, aber als "Wahnsinn", als historische Utopie, als "Mangel" des Begriffs auf seiten des Bildes oder als Mangel an Bildlichkeit auf seiten des Begriffs, kurz,

diese wechselseitige Ermangelung bekundet eine traditionsreiche Trauer um ersehnte Seinsfülle, wie sie J. Burckhardt für das Zeitalter der italienischen Renaissance aufzeigte.

In diesem Hinblick dürfte die Aufklärung als die Epoche verstanden werden, in der das Drama der Entscheidung auch in der Literatur zur Darstellbarkeit gelangt, worauf sich auch das politische Denken beruft, behauptend, die Zeiten der Lösung seien gekommen: damit werden ganz selbstverständlich Darstellbarkeit und Rationalität verwechselt, wobei erstere als Diskurs einer ideologischen Selbstbestätigung instrumentalisiert wird, während letztere als Zielscheibe eines Pathos des Erhabenen - "l'art pour l'art" - parodiert wird. R. Barthes ist diese Wechselseitigkeit der politischen und ästhetischen Diskurse aufgefallen, da er ohne weiteres "littérature" und "productions de langage" als ein und dieselbe Grundlage einer künftigen Pathologie thematisiert. Dieses Modell einer Pathologie des Diskurses und des Sprechens darf auf keinen Fall das Schutzgebiet der Semiologie bleiben, sondern muß in die eigene Problematik der Sozialwissenschaften eingeführt werden, damit die Scheinwissenschaftlichkeit des sich selber thematisierenden antinomischen Denkens abgeklärt werden kann: die Hauptthese einer derartigen Pathologie heißt, daß

die immanente Kohärenz eines Diskurses, ob politisch oder ästhetisch, in direktem Verhältnis zu der Fähigkeit steht, die soziale Tatsache mehr oder weniger zu totalisieren – und demzufolge mehr oder weniger die verschiedenen Antinomien der sozialen Tatsache zu verdrängen.

Nun darf diese "Pathologie", bzw. "Pathographie" (D. Kamper) als Grundriß einer Theorie des Schicksals gelten, denn sie verweist auf die für das Subjekt stets offene Möglichkeit, die Verhältnisse von "Wirklichkeitssinn" zu "Möglichkeitssinn" bewußt zu überblicken, also in die Verstrickung der Bestimmungen immer tiefer einzudringen, indem das Subjekt die jeweiligen Attribute des Wirklichen und des Fiktiven bzw. des Möglichen fortan aus- und vertauscht. Damit taucht auch der wesentlichste Ansatz der Wissenstradition auf: der immerwährende Austausch der metaphysischen Attribute gleicht dem Willen, die Welt zu erkennen, als seien das Subjekt und das Objekt, das Nicht-Menschliche und das Menschliche ebenbürtig: "Sie (die Metaphysik) ist der zum Erkenntniswagnis abgeblaßte Rest der Hoffnung auf Verwandlung".⁹ Ihrem Wesen nach geht die Erkenntnis immanent vor. Die Rückkehr des Schicksals in die Theorie sollte nicht mehr bekunden als eine methodische Vertiefung der sich selber enthüllenden Immanenz.

Der Entwurf von R. Barthes, eine Geschichte der Literatur darzustellen als Geschichte der Schwierigkeit, die Wirklichkeit zu bejahen, setzt ebenfalls voraus, daß jede Sprechhandlung auf die ontische Spannung verweist, von der wir als Grundbegriff in der Theorie des Schicksals ausgegangen waren, und die zu bewältigen die Aufklärung nur um den Preis einer direkten Einführung des Wahnsinns mitten in das bis ins äußerste reflektierte Wissen vermochte ¹⁰ - dieser ontologischen Spannung kann auch die Literatur sich nicht entziehen, auch wenn sie die Phantasmen der Entscheidung auseinanderlegt, auch wenn sie, wie bei Stendhal, über die Nöte der Entscheidung hinausgeht. Denn auch die Literatur hält an strengen Regeln fest, auch sie muß sich als Artefakt verstehen, über dessen zwingende Wahrheit sie sich nie im klaren gewesen sein will, weil sie es der von ihr formalisierten Dingvorstellung und dem von ihr erstrebten Sinnzusammenhang als immanent seiend phantasiert. ¹¹

Im Bereich dieser grenzenlosen Verdopplung der Sinnweise wirken die Diskurse weniger vermittelt der jeweiligen eigenen Objekte als vielmehr durch Hemmungsstrategien, die dem Wahnsinn entgegenzuarbeiten versprechen. Sowie die Entscheidungssysteme des Fiktiven bedürfen, wobei sie sich dieses Zwangs ohnehin gewahr sind, so entwickelt sich auch eine Ästhetik nur als eine Tyrannei

der schöpferischen Gestaltung und so auch schwindet sie, sobald sie von dieser Verpflichtung zur ästhetischen Gewalt abweicht. Diese rätselhaftte Immanenz der Entscheidung und der Gestalt kennzeichnet gerade das, was de jure und de facto schon vor der Entstehung des philosophischen Denkens dem Schicksal angehörte und nach seiner Entstehung dem Wahnsinn zugerechnet wurde. Wenn die Philosophie erkennt, wie nah ihr der Wahnsinn steht, greift sie ihrerseits ein anthropologisches Axiom auf: für einen einzelnen gibt es zu viele Zeichen (weswegen er eine Mantik braucht), für alle Menschen gibt es zu wenige Zeichen (weswegen sie Erzengel, Führer und Boten brauchen). Dem Wort, das die Zeichen zu reduzieren sucht, um eine ordnungsgemäße und anthropomorphe Welt zu schaffen, fügt sich das Wort hinzu, das die Zeichen zu erzeugen oder zu verführen sucht, um die Sinnzusammenhänge auszudehnen und das anthropomorphe Dasein inmitten der Lebensordnung zu retten: ihrem Wesen nach schwebt die Entscheidung zwischen einem Zustand der Zusammenballung der Zeichen um einen einzigen Referenten und der Zerstreuung der Zeichen um mehrere Referenten; ja, vielmehr zwischen Zusammenballung und Zerstreuung als zwischen Zufall und Notwendigkeit, denn der Zufall ist verfallene Schicksalsform, die immer aus einer unzulänglichen Reduzierung der Zeichen auf einen einzigen Referenten ent-

steht - wie es schon den Schriften Spinozas zu entnehmen ist.

Unseren semantischen Gebräuchen gemäß fällt diese mantische Aufgabe der Literatur zu, die die Verstrickung von Emanzipation und Autorität zu klären sucht. Sie trennte den Helden von dem Subjekt, das Porträt von dem Modell, und führte dadurch vor, wie seltsam das Wissen seine zusammengesunkenen Möglichkeiten überstehen würde: die entscheiden, wissen nicht; die wissen, sollen gehorchen.

SCHICKSALSSTUFE III

"Dans toutes les situations
où se rencontre une puissance
technique, celle-ci cherche,
de façon inconsciente, à
éliminer tout ce qu'elle ne
peut pas justifier."

J. Ellul

Dem Computer, den die amerikanischen Zivilbehörden zur Beratung herangezogen hatten, um die günstigen und ungünstigen Folgen aus dem von General McArthur geplanten dritten Weltkrieg abzuwägen, diesem Computer gibt G. Anders den Spitznamen "Orakelmaschine", "Vorsehungsmaschine".¹ Die aphoristische Feder des Autors skizziert, was geschieht, wenn semio-technische Instanzen mit politischen in einer offenen Konkurrenz einander gegenübergestellt werden und wenn die schwerst gerüsteten Entscheidungssysteme der Entscheidung doch ihrer Entlassung entgegensehen müssen. Die McArthur Peripetie erzählt von einem emblematischen Einzelfall: anstelle der gewöhnlichen frontalen Auseinandersetzung zwischen Militär- und Zivilmacht wird der Streit diesmal von einem unerwarteten Schiedsrichter geschlichtet: der Kybernetik, die ein mü-

des oder gelähmtes Entscheidungssystem ablöst und umschichtet. Auf den jetzt entscheidungsfähig gewordenen Schiedscomputer verlassen sich die Menschen nicht mehr und nicht weniger, als sich die Griechen und die Römer auf die Zeichen, die Vorzeichen und die Orakel verließen. Diesem Schiedsrichter, der Technologie heißt, wird eine Funktion zuteil, die einst den Schicksalsinstanzen zugeschrieben war. Bei Anders wird die Peripetie zu einer Parabel oder Hyperbel, da sie mit mehreren geschichtlichen Bestimmungen zusammenfällt, die in diesem Kapitel aufgegriffen und ausgeführt werden sollen.

G. Anders Erzählung gipfelt in der ironischen Verknüpfung des Orakels, das ein Heiliges kennzeichnet, und der Maschine, die nur Profanes betreibt. Somit müssen wir uns zwei Fragestellungen zugleich aussetzen: hatten denn die Griechen das Gefühl, das Heilige zu handhaben, wenn sie die semiotischen Klassen und die Kategorien der Ereignisse ausarbeiteten, die sich aus der Befragung des Orakels ergaben? Wenn ja, wie hielten sie den Unterschied von symbolischer und praktischer Welt aufrecht? Wenn nein, wie konnten sie überhaupt einen Unterschied ausmachen und die Manifestationen des Schicksals bewerten? Zweite Fragestellung: haben die Techniker das Gefühl, ein Schicksalhaftes heraufzubeschwören, wenn sie ein Programm erarbeiten? Wenn ja, wieso können sie eine Atomschlacht

als ein aleatorisches Ereignis ansehen? Wenn nein, wie und warum wird der Technik zugemutet, sie könne die Urteils kraft der Entscheidungsträger übernehmen?

Wiewohl überraschenderweise allerlei Kategorien aufeinander treffen, die gemeinhin als zueinander gleichgültig, als getrennt gelten, ist es dennoch nicht G. Anders Absicht, angeblich "archaischen" Zügen der Moderne nachzugehen. Wo eine "archaische" Schicksalsfunktion in das technologische Universum zurückkehrt, wenn sich Vorgeschichte und Klimax der Technik zusammenschließen, da kehrt sich die technische Bewegung ins Gegensätzliche um, nimmt das paroxystische Stadium vorweg, in dem jedes Entscheidungssystem enden soll. Überträgt man die höchste Entscheidung diesem aleatorischen System ohne Werte, was ein Elektronengehirn ja ist, dann werden wir, so Anders, an das antike Orakel erinnert, d.h. an dieses mantische Wahrscheinlichkeitssystem, dem das Wertvollste anvertraut war. Hieraus ergibt sich ein Paradox, da die Technik ihre symbolische Intensität nur dadurch erhielt, daß ihr die Fähigkeit zuerkannt wurde, die Entscheidungskraft schlechthin zu stärken: war sie denn nicht das direkte Ergebnis einer Suche, eines Wollens und eines Programms? Wurde sie nicht zu einem zielbewußten Unternehmen? Wurde sie nicht zum Objekt einer methodischen Intensivierung, als sie den Bereich der Zwecke und der Mittel erschloß? Von nun ab

vermochte sie das gesamte historische Umfeld zu prägen, worauf das Imaginäre sich bezog wie auf einen Diskurs, auf dessen Verweisungen, Zusammenhänge und Metaphern. Die Technik wurde nicht nur ihrer selbst bewußt - Hegel erkannte darin das einschlägige Zeichen des "Bedürfnisses", d.h. das theologisch und ontologisch bedeutendste² -, sondern sie legt sich ein Unbewußtes zu: eine Vorgeschichte, (sie findet ihr genetisches Schema in dem "griechischen Wunder" vor), eine epistemologische Fassung (alle Naturwissenschaften bezwecken nun, "Produktivkräfte" zu handhaben und aufzubauen) und eine Methode der anthropologischen Klassifikation (die Rede von der "Universalgeschichte" verdeckt eine Hierarchie der sozialen Formen gemäß der Indizien einer technischen Macht: das posthum vermachte griechische Wunder und die christliche Lehre, die das Abendland zur Geschichte beauftragt, umhüllen sich nun mit dem Privileg des Weisen, des Kulturherren, der zum Herrscher über andere Kulturen sich berufen und vorherbestimmt fühlt).

Gerade dieses Imaginäre wird von G. Anders Parabel auseinandergerissen. Eben dort, wo dieser historische Korpus seine ganze Kraft ausspielen könnte und sollte, da es gelang, alle möglichen Determinismen in einer einzigen Maschinerie wirkungsvoll zusammenzuschließen, eben dort würfelt es, spielt es den Zufall aus, das Unkalku-

ierbare wird zum Prolog einer nihilistischen Epistemologie, da der Höhepunkt der Entscheidung - eine Apokalypse wird in einem kybernetischen Vorsprung als Einsatz aufs Spiel gesetzt - diese im gleichen Zuge aufhebt. In einem Wahrscheinlichkeitssystem aufs Spiel gesetzt, wird sie als ein Tauschwert behandelt, und darum nichtsdestoweniger als ein Gebrauchswert. Als solcher, und dann wie jeder Wert, geht die Entscheidung unwiderruflich verloren.

Stellt man einen Computer als einen Schiedsrichter ein, dann wird das ordentliche Entscheidungsverfahren aufgehoben, auch wenn die Handlung vor sich gehen muß, als seien sämtliche Entscheidungen schon getroffen worden: keine Kybernetik ohne Simulation. Man übersehe nicht diese äußerst ironische Pointe: die Entscheidung geht verloren, ohne geopfert zu werden, sie ist verloren wie ein entwertetes Pfand, wie irgendein Gut, das aus Versehen oder Nachlässigkeit verschwindet. Nicht einmal aus einer letzten Entscheidung heraus geht die Entscheidung verloren, sondern beinahe aus einer Geistesabwesenheit oder auch aus einer Versuchung, so wie der Faustus von Th. Mann seine Unschuld im Austausch mit einer Syphilis verliert. Paroxysmus und Ursprung der Technik gehen miteinander ineinander über, die Technik knüpft so an ihre ontologische Bedeutung an: das dürftige Wesen, das sie über

die Natur erhoben hatte, wird der Anfälligkeit der Entscheidung ausgesetzt. Die Wiederkehr des Archaischen, die das Buch von G. Anders thematisiert, gleicht daher dem Dementi, das sich das große historische Epos selbst verhängt, wenn die Zweckmäßigkeiten der Technik dort in Erfüllung zu gehen scheinen, wo sie den Menschen von seiner Freiheit, von der Entscheidung befreien. Die gewöhnlichen Kategorien des großen historischen Epos - "Apokalypse", "Untergang", "Barbarei", "Fortschritt" - überragend, scheint die Technik in diesem Augenblick nur eine Kategorie, die dieses Epos sich eben vormachte, abgeschafft zu haben: die Daseinsunsicherheit. Nicht zufällig stellt sie wiederum die Schicksalsbelanglosigkeit dar, die Pascal auf Kleopatras Nase als eine Eigenschaft des Seins erkannte, welche nicht aus der heroischen Vereinigung der Determinismen, sondern im Gegenteil aus deren Anhäufung, Ausdehnung, Steigerung entsteht. G. Anders Schicksalsfigur stellt sich dieser Belanglosigkeit entgegen, die wir von der Stendhalschen Erzählung ausgehend nachzeichneten, wie wenig auch das kybernetisch determinierte soziale Ganze der schicksalhaften Fassung ausweichen mag, die ihm die vollkommene Persönlichkeit des Helden auferlegen wollte. Die Eingliederung mehrerer Systeme innerhalb des kybernetischen Modells trägt nicht weniger Schicksal aus als die anarchistische Steigerung der

Transgression. Es mutet seltsam an, daß die mögliche Aufhebung der Entscheidung dank der Technikapotheose zu denselben Auswirkungen führt wie ihre gewollte Steigerung dank einer erlebten Überschreitung. Es fällt schließlich ins Auge, wie unbedeutend die Absichten und und die Vorstellungen der Handelnden sind und wie nah sich bei aller Verschiedenheit die Bereiche des Technischen und des Politischen berühren.

Diese Parabel des Theaterstreichs ergibt sich nicht nur aus einer erzählerischen Taktik, sondern steht einer gewissen Tradition nahe. Denn das Bild eines Würfels um die atomare Apokalypse dokumentiert eine Vorstellung vom Zeitende, die G. Anders gleichsam wie Pascal herbeiruft mit den Worten: "Tun wir, als ob wir nur noch acht Tage zu leben hätten." Und doch mit dem Unterschied, daß das Ultimatum, anstatt Zugriff eines sich selber verdichtenden Denkens zu sein, inmitten eines Entscheidungsprozesses erfaßt wird, der von seinem eigenen Zwecke übertroffen wird. Die Parabel verweist auf die Urszene des Jüngsten Gerichts und kennzeichnet damit eine systemimmanente Aufhebung des Technischen, das sich gerade im Nu seiner Verwirklichung auflöst. Mit apokalyptischer Konnotation versehen, bewahrt das Technische jene absolute Beschaffenheit schlechthin, die ihm im Laufe seiner umfassenden Intensivierung vorbehalten wurde. Was vermeintlich am An-

fang das Menschengeschlecht aus dem eigenen archaischen Habitus herauslocken sollte, führte geradezu ins Archaische hinein und immer noch auf eine Grundlage der Notwendigkeit zurück, welche eine Unbeweglichkeit des Menschengeschlechts inmitten seiner historischen Beweglichkeit verrät: anlässlich einer Kriegsangelegenheit erfährt eine technisch zusammengesetzte Gesellschaft, wie dieses Entscheidungsvermögen vor dem Technischen schwindet. Mit dem Topos des Zeitendes wird wiedergefunden, was eine philosophische Ahnung im 19. Jahrhundert als "Heterogenie der Zwecke" (Wundt) beschrieben hatte. Die Parabel des Computers erzählt nur, wie der Extremfall zum banalen Vorfall und wie die "Steigerung ins äußerste" zur Grundkomponente des technisierten Verstandes geworden ist. Die Politik des Ultimatus liegt also nicht mehr exzentrisch weder in der Gesinnung noch in dem Affekt, sondern wohnt immer schon dem Gesamtsystem der allgemeinen Weltverfügbarkeit inne, die die mythisch gefürchtete und technisch erkämpfte Ununterscheidbarkeit überhaupt nicht verringert, sondern sie vergegenständlicht. Grundsätzlich herstellbar, ist die Welt eben darum auch grundsätzlich zerstörbar. Allein das Technische vermag sich zugleich den Anfang und das Ende aller Dinge als logische und funktionelle Ansätze zueigen machen, weswegen es auf das Leitmotiv eines Jüngsten Gerichts wie etwa auf das Stern-

zeichen seiner Gewordenheit angewiesen ist. Es heißt aber auch, daß dieses Bild kein besonderes Ereignis und keinen Schock herausdifferenziert, sondern die bloße Routine der vollkommenen Verfügbarkeit signalisiert. Als allgegenwärtiger Schiedsrichter wird dann der technologische Verstand aufgefordert, das Verschwinden der Entscheidung ins Mythische zu übersetzen und die von ihm kreierte Spättradition des einseitigen Determinismus aufzugeben.

Eine vergleichbare Umgestaltung der deterministischen Erbschaft läßt sich bei anderen zeitgenössischen Technikanalytikern erkennen, wenn auch die von ihnen betrachteten symbolischen Effekte der Technisierung nicht unbedingt oder auch gar nicht zu einer dramatischen Spannung zu führen scheinen. Solche Ausführungen trachten nämlich, die ökonomischen Grundrisse des Cartesianischen Universums beizubehalten, wo der Künstler, der Ingenieur, der Handwerker als einschlägige Wegweiser des Philosophen gelten, wo also der Hauptbegriff des Technischen nicht unbewußt durch die kurzatmige gesellschaftliche Arbeitsteilung geformt ist.

So zum Beispiel in den Werken der Technikhistoriker G. Simondon oder B. Gilles deren Forschungen zur Grün-

derzeit der Enzyklopädie sich immer noch auf ihr hauptsächlich gewerbliches Element berufen und die spätere Gebrochenheit der industriellen Produktion weder aufnehmen noch als selbstverständlich oder als universal normativ ansehen wollen. Aus dieser zunächst etwa abwegigen Distanz her wird es G. Simondon möglich, die der technischen Welt innewohnenden Determinismen zu vervielfältigen, deren aktuelle oder potentielle Abzweigungen, direkte oder indirekte Auswirkungen, Transfer-, Umsetzungs- und Verwandlungsfiguren unentwegt aufzuzählen, anstatt sie auf diesen oder jenen Archetypus zurückzuführen. Der technische Gegenstand ist da nicht mehr als eine Variante eines einzigen und linearen Nacheinanders von Ursachen und Wirkungen wie etwa das Uhrwerk oder der Automat: er wird zum abgesonderten Biotop, besitzt einen "Existenzmodus", wofür klassifiziert wird, was sich mit den biologischen, botanischen, zoologischen Klassifikationen vergleichen läßt und eher eine Differenz unterstreicht als ein Wiederholen. Über die Dramatik des ontologischen "Bedürfnisses" hinaus erscheinen instrumentelle Mikro-Universa, deren Unvollkommenheit verspricht, daß sie nie zur vollständigen Automatisierung gebracht werden und daß dadurch die technisch festgelegte Begrenztheit oder unbeendete Ordnung nicht überschritten wird. G. Simondon greift weniger den tragischen Widerspruch des Bedürfnis-

ses und des Instruments auf als den der Instrumente zueinander: denn Geräte und Maschinen sind nicht weniger zerbrechlich, nicht weniger anfällig als das menschliche Geschöpf.

So erlischt das prekäre Subjekt der Ontologie, dem nun ein ebenso prekäres Objekt begegnet: verwendbare, verbrauchbare, zusammensetzbare Objekte vertreten keine so überlegene Physis mehr, daß das Subjekt das Monopol des Daseins immer noch beanspruchen dürfte und sich in dem entsprechenden Sonderstatus einschließen könnte. Im Gegenteil löst sich die dramatische Spannung des Daseienden abermals auf, während verschiedenartige Daseiende mitsammen eine Ordnung ausmachen, die die ontische Einsamkeit des nur von leblosen Objekten umschlossenen Subjektes abschließt. Im Gegensatz zum Topos vom Zeitende, welches das Subjekt als melancholischen Fixpunkt der ausschweifenden technischen Bewegung darstellt, werden von G. Simondon die Prozesse herausgestellt, welche die geschichtliche immerwährende Unbestimmtheit der Technik dokumentieren. Technische Bezüge sind geradezu solche der Umkehrbarkeit, der Umschaltung, der Umwendung, die die philosophisch thematisierte Irreversibilität des Verhältnisses zu dem Objekt untermauern: die Technik ist nichts anderes als der einzige Modus, den Subjekte und Objekte nacheinander oder gleichzeitig als existenziell identisch erfahren. Eine grund-

sätzliche Verwandtschaft sämtlicher Formen der Existenz tritt zutage, die auf keinen göttlichen oder menschlichen Gravitationspunkt der schöpferischen Kraft mehr besteht, sondern vielmehr die zentrifugalen Einsichten des Bastlers³ austrägt, der bekanntlich keine anthropomorphe Zählung der ihn umfassenden Kraftfelder erzielt, sondern auf ein bewegliches Zusammensein mit Geschöpfen einwirkt, deren Existenz von ihm nicht gefährdet wird. Vor allem will der Bastler die naturgemäßen Formen nachmachen oder sich in sie einfügen, ohne fremdartige Zweckmäßigkeiten darin anzusiedeln und ohne die einschlägigen Bestimmtheiten des Anthropos und der Physis voneinander zu trennen. Vorweg ist damit das Subjekt in der radikalen Mehrdeutigkeit der Mimikry befangen, die "Reziprozität, wechselseitige Ansteckung"⁴ impliziert und solche Verbindungen zu einem unendlichen Prozeß der Mimikry vorherbestimmt, der per definitionem weder einen Ursprung noch eine Wahrheit besitzt. Wenn auch die Annahme gelten sollte, daß laut der Einsicht von Lévi-Strauss "die Menge der Strukturen per definitionem begrenzt ist", dann müßte man unverzüglich hinzufügen, daß diese Begrenztheit um so weniger entscheidend ist, als die Sozialwissenschaften ihre analogische Konstitution formalisieren. Schwebender Zustand der Strukturen, dehnt die Mimikry das Subjekt bis auf die analogische Unendlichkeit der Existenz aus. Für solche

analogischen Zusammenhänge gibt es keinen Fluchtpunkt des Zeitendes, und die rationale Auseinanderlegung des technischen Objektes knüpft wieder an eine vorphilosophische Vorstellung an. Der Technikanthropologe erschließt sich einen Bereich, wo sich kein Objekt denken ließe, das nicht rationale Konnotationen und mythische Denotationen zugleich enthielte.

Ebenfalls tragen die Forschungen von H.-D. Bahr⁵ dazu bei, die technische Geschichtlichkeit zu entdramatisieren, während sie die doppelte Prägung der rationalen Denotation und der mythischen Konnotation ausführlich ausmachen und damit eine Phänomenologie von der doppelten Natur des Wissens aufstellen. Gewiß ist in jeder Maschine die Ratio eingesetzt, die sich als Organisation (Gliederungen, Schaltungen, Verteilungen) offenbart. Jede Maschine setzt aber auch das Unendliche der Zeichen ein – schon dadurch, daß sie auf deren Begrenzung und Berechnung angewiesen ist – und manifestiert die Macht eines "metaphorischen Eingreifens" (P. Ricœur)⁶ auf die Welt oder der Welt auf das Subjekt. "Je mehr die Maschinen sich vom Charakter des organon entfernen, desto seltsamer zeigt sich ihre Zwischenweltlichkeit in einem indefiniten Schweben zwischen dem Eros des Lebendigen und seinem Tod."⁷ Die Technikanthropologie spürt

hierbei einen undeutlichen Sinn auf, der sich in der etwa trüben Rationalität der mechanischen oder halbautomatischen Vorgänge versteckt und der ursprünglich als eindeutig kausal angesehen worden war, wenn sie die Wirkungen des Determinismus mit der Ordnung der historischen Zweckmäßigkeiten zu vereinbaren versuchte.

G. Simondons These macht die Proberechnung betreffs des Existenzmodus der Maschine, dem ein trüber, verklärter Sinn anhaftet: als "Versteck" des Sinns ist eine Maschine ja auch ein Nicht-Technisches, ein Daseiendes; ein doppeltes Wesen, das metonymische Effekte hervorbringt und metaphorische Implikationen beinhaltet, wie sie die spätere Technikanthropologie wenn nicht als ein Unbewußtes, dann doch als ein Ungewußtes zutage gebracht hat. Die technischen Systeme als solche sind nicht trüg geschlossene, sondern sind in der trüben Geschichtlichkeit des Sprechens verankert, in der jetzt am Ende der Aufklärung die Sozialwissenschaften fischen, und daraus ergeben sich ihre Inhalte und ihr Diskurs über die Macht, über die Entscheidungssysteme. Ist die Technikanthropologie entstanden, um eine festere Klassifikation der Kausalitäten zu fördern, so hat sie sich doch weiterentwickelt, um einen wiederkehrenden transrationalen Sinn post festum wahrnehmen zu müssen, indem die Auslegung des Technischen semantische, theologische, mythische Einwirkungen feststellt, und auf ana-

logische Kategorien zurückgreift, die des Schicksals und der Entscheidung gleichsame Teilnahme anerkennen. Kohärent bleibt das technische Universum nur unter dem Zeichen eines double mind, das sich im theoretischen Bereich und im Verhältnis zu der anthropologischen Verklärung der Maschinen immer weniger leugnen läßt. Daher die zunehmende Reversibilität der Attribute und der Prädikate, der Mittel und der Zweckmäßigkeiten sowohl in der zeitgenössischen Technikbewertung als auch in der politischen Philosophie. Denn bald werden die angeblichen Attribute des Technischen als primäre Voraussetzungen des Politischen erwogen,⁸ bald werden seine primären Eigenschaften im Gegenteil als sekundäre Äußerungen des politischen Willens gedeutet.⁹ Die Determinismen und die Kausalbeziehungen verwirren sich allmählich und die herkömmliche Differenzierung zwischen Seins- und Werturteilen läßt sich immer weniger aufrechterhalten: während ihrerseits die politische Tradition des Liberalismus das Aufkommen des Totalitarismus als eine Vermischung und eine Verwechslung der politischen und der technischen Instanzen definiert,¹⁰ da wird dasselbe Ereignis woanders als die Voraussetzung einer Emanzipation analysiert.¹¹ Oder auch wird der Technikbewertung ein "einheitlicher Wille des Entscheidungskollektivs"¹² vorausgesetzt, was die auf der Vorstellung des ursprünglichen Bedürfnisses basierende Technikanthropologie lediglich leugnen kann.

Zurückblickend erscheinen derartige Antinomien und lähmende Umkehrungen der Handlungsklassifikationen als jeweilige Symptome eines herumgetriebenen Wissens, dessen analytische Ansprüche nur solange zutreffen, als es auf die grundsätzliche soziale Einheitlichkeit der Determinismen verzichtet und andersartige Verkettungen der Handlung ausweist, die die Fata Morgana einer selbständigen technischen Macht auflösen und drinnen nicht "ein System von Handlungen", sondern "ein System, das handelt"¹³ nachweisen.

MODO TEORETICO

ÜBER DAS ENDE DES SOZIALEN

In einer von Transzendenz durchdrungenen Gesellschaft, in der Wissenschaft und Gehorsam gemeinsam ihren Dienst verrichten, läßt sich Schicksal nur in der Transgression erfahren, die in anthropologischer Hinsicht das Subjekt jedoch enttäuschen soll, deren ursprünglich anarchistischen Züge als ordnungsgemäße Äußerungen schließlich einem endgültig anerkannten Unbewußten eingefügt wurden. Das Wissen um das Unbewußte hat die Dramatik hinsichtlich des Gesetzes, das Rätsel um seine Autorität, tatsächlich gelöst.

Nun muß man sich fragen, welchen Preis das so errichtete anthropologische Bewußtsein zu entrichten hatte, damit die immanente Widersprüchlichkeit des Gesetzes aufgehoben werden konnte, ohne jedoch auf den Grundbegriff einer Weltstrukturierung zu verzichten. In den folgenden Ausführungen gehen wir von der Annahme aus, daß sich die inneren Widersprüchlichkeiten des Gesetzes, wie sie theologisch und politisch ausgelegt war, in der Anthropologie als ein Paradox, als eine paralogische Struktur des Denkens wiederfinden lassen muß.

Dramatisch ist wohl jede Gesetzgebung, die einerseits voraussetzt, die Entscheidung als solche, als Erteilung, sei transzendental, andererseits nur dadurch zur tatsächlichen Wirksamkeit gelangt, daß sie sich auch als Vertrag verstehen läßt, also nicht als bloße Erteilung, sondern als eine Teilung der Macht. Verfügt das Gesetz als Text über aufeinander bezogene Ordnungs- und Unordnungswerte, weist es dennoch als geteilte Macht darauf hin, daß eine Entscheidungsstruktur nicht einer ursprünglichen Entscheidung entsprang, sondern diesen dem Begriff "Gesetz" überhaupt unentbehrlichen Ursprung simuliert. Was dem Gesetz eigentlich Kohärenz und Macht (potentia) gewährleistet, hat nichts mit der Notwendigkeit eines logisch-praktischen Prozesses zu tun, sondern mit der merkwürdigen Kraft einer Symbolik, welche die politischen Gesellschaften auf der Basis der rechtlichen Klassifikation begründet und diese Basis doch auf keinen Fall als Ursprung zur Geltung bringen darf. Das Gesetz als Text wirkt demgemäß innerhalb einer symbolischen Gemeinschaft, die auf einer unwiderruflichen Autorität fußt, die von niemandem aufgeteilt ist und die als Brandmal des Ursprungs die gesamten Einrichtungen fördert, ja erst ermöglicht. Als Text verweist das Gesetz mithin auf das stete Scheitern der Entscheidung, die dem nur symbolisch aufzufassenden Ursprung schlechthin unterlegt ist. Was das

Gesetz zugleich begründet und beschränkt, weist alsbald die Leerstelle auf, die die zwei Seiten des Gesetzes unterscheidet und verbindet, und zwar das Gesetz als ausdrückliche Teilung der Macht und das Gesetz als zeitspezifische Offenlegung der Autorität, als eine von niemandem erteilte Autorität, es sei denn, man scheute sich nicht davor, auf die theologische Auslegung dieser Autorität zurückzugreifen. Der Begriff des Gesetzes entpuppt sich damit als Begriff, dessen wirkungsvolle Formalität sich aus einem grundlegenden und verdrängenden Paradox ergibt: dem Gesetz erwächst um so mehr Kraft, je autonomer das Subjekt wird, dem sich aber die damit beförderte Souveränität nie als das, was sie ist, nämlich eine Stille-gung der Symbole, erweisen darf. Im Gegensatz zu nicht-politischen Gesellschaften, in denen das Subjekt um so weniger zu entscheiden vermag, als es in einem symbolischen Austausch mit den Göttern befangen ist, konstituieren sich die Vertragsgesellschaften erst dann, wenn der einheitliche Begriff einer selbsterteilten, selbsthergestellten, selbstbezogenen Macht zustandegekommen ist. Die Sphäre des Gesetzes kann sich dann nur unter der Bedingung ausdehnen, daß sich Autorität und Legitimität entzweit haben: die eine als Repräsentanz des Ursprungs und der Überschreitung, die andere als Repräsentanz des Vertrages und als Basis der Autonomie überhaupt. Diese Spaltung¹

von Autorität und Legitimität liegt seit Kant dem anthropologischen Bewußtsein zugrunde, wiewohl sie an ältere Spaltungen erinnert, die die Geschichte des Gesetzes von Anfang an unbedingt ausmachen. Aufgabe der Analyse ist es aber, die Gründe zu erkennen, die die Anthropologie hindern, die ererbte Spaltung zu benennen und darzustellen. Nicht minder gilt es, das Paradox, das sich in dieser Spaltung verbirgt, zur Entfaltung zu bringen.

Als selbstbezogener Gesetzgeber ist das Subjekt sich des Ursprungs nicht mehr bewußt: jede wahre Souveränität hat das Vergessen der symbolischen Hörigkeit zur Voraussetzung gemacht. Im Zuge der subjekthaften Emanzipation hat die Anthropologie dieses Vergessen ermöglicht und übernommen, das jedoch im Wissen um das Unbewußte als Bereich einer post festum substantialisierten und nur ersehnten Überschreitung bewahrt wurde. In dem Epistem der Machtformen erscheinen nun Modelle des Unbewußten, deren Aufgabe es ist, den Widerspruch zwischen Entscheidungsstruktur und ihrem Ursprung zu formalisieren, die Werte der Autonomie und die Tatsache der Unordnung zu artikulieren. Was der politische Diskurs nicht vollziehen kann, wird von der Anthropologie betrieben: vom geschichtlichen Prozeß aufgerufen, dann zurückgewiesen, tröstet sich die Autonomie, wo die gespaltene Strukturierung des Subjektes erforscht wird, die später zum Gebilde eines mit dem Ge-

satz verbündeten Überichs wird. Der Psychologie samt der Anthropologie wird das Programm zugewiesen, die Nicht-Erfüllung des Gesetzes als eine nach wie vor naturgemäße Bestimmung der Kultur herauszuarbeiten. Das Wissen ging über das unvollendete Gesetz hinaus, was im nachhinein als ein gegen die "Rationalisierung" geleisteter Widerstand verinnerlicht wurde. Die erfolgreiche Substantivierung des Unbewußten war also das entscheidende epistemologische Ereignis, ohne welches das Wissen diesen Bruch und diese Gebrochenheit seiner Werte und seiner Gegenstände nie hätte überleben können.

Wiewohl das selbstbezogene Subjekt neue Antinomien aufdeckt, während es zur Autonomie gelangt, und wiewohl es sie vergißt, während es sich in eine nun frei erwählte Hierarchie einfügt, tauchen sie doch unablässig als Symptome eines zerborstenen Wissens auf, wie sich dieses Wissen auch als System einer grundsätzlichen Unentschiedenheit erweist: als übereilige Komplizenschaft mit einem unvollendeten Gesetz. Dürfte man die Anthropologie als ein Wissen definieren, dem es obliegt, die nicht-reflexiven und gefühlsmäßigen Triebfedern des Entscheidungsvermögens aufzuspüren, so sollte es ihm zur Ehre gereichen, daß es die Autorität und die Legitimität als Grundelemente der Macht konsequent abgegrenzt und den entsprechenden Widerspruch aufgenommen hat: es gibt weder Gesetz noch Entscheidung ohne das von der

Anthropologie erfaßte Unbewußte, eben dieses Unbewußte ist aber das Reich der Anarchie, in welchem die wirklichen Bestimmungen auf ein dem Wissen konstitutiv feindliches Schicksal hinweisen – also auf einen Ort, woraus jede Bedeutung um so zwingender hervorgeht, als sie von überhaupt niemandem diktiert wurde. Den akutesten Schicksalsfiguren, die die Wirkungen, auch die indirekten oder verschleierten, der subjekthaften Willenskraft aufhoben bzw. unterbrachen, haben sich Psychologie und Soziologie entgegengesetzt, die sich um mögliche Formen eines Kompromisses mit dieser Diktatur bemühen. Diese Formen klassifizierend, haben sie das Reich des Subjektes als eine defizitäre Macht darstellen müssen, was ohnehin gelten dürfte, hätten diese Wissenschaften sich nicht gerade an einer Rationalisierung des Triebhaften beteiligen wollen. Als defizitäre Formen der Entscheidung erscheinen dann die subjekthaften Einrichtungen als eindeutig und irrational. Es heißt aber nicht, das Subjekt müsse "auch" als Geschöpf des Irrationalen angesehen werden, sondern im Gegenteil, es heißt, das Gesetz lasse sich von Vermittlern umgeben, deren Aufgabe es sei, seine Unvollkommenheit eben mit den Mitteln der Wissenschaftlichkeit zu übernehmen und zu verwalten. Was im Gesetz illegitim ist, wird von dem Wissen als Krise der Entscheidung angesehen: nur als Symptom dieser strukturellen Illegitimität kann aus

dem Wissen heraus etwas Rationales gerettet werden.

Dem Subjekt ist kein überlegenere System als das eigene Schicksal, der Unfall, den das Wissen nur als Spur aufnimmt, dem das Wissen sich als Widerstand gegen das Schicksal, als Verleugnung des Schicksals entgegenstemmt. Es läßt sich eine Vielfalt von Entscheidungsmodellen aneinanderreihen, vom neutralen, leeren Modell, in dem die Protagonisten einem Gesetz, das nicht sie entwarfen, Untertan sind, bis zum geballten, cäsarischen Modell, in dem eine jede Bedeutung auf eine Entscheidung, auf eine unablässige Selbstbestimmung hinweist; gerade diese Vielfalt legt dar, was das Wissen aufs Spiel setzt. Es läßt sich eine allgemeine Klassifikation der Wissensformen denken, je nach dem Neutralitätsgrad, die sie der höchsten Entscheidung zugestehen; vom mythischen Wissen, das namentlich dem Schicksal einen Sonderstatus einräumt, bis zum theoretischen Wissen, das sich gegen das Schicksal stemmt, so daß sich Notwendigkeit und Entscheidung in der Folge decken - die Klassifikation müßte Entscheidungssysteme derart einordnen, daß einer eindeutigen Notwendigkeit ein schwaches Entscheidungsvermögen entgegensteht, andererseits mehrdeutige Notwendigkeiten ihre Entsprechung in hochentwickelten Entscheidungsvermögen finden. Dadurch würden sich die sozialen Systeme dennoch nicht nur epochal unterscheiden, als dürfte die Anthropologie damit schon

über eine immer schon geschlossene Geschichte verfügen und die konstitutive Zeitlosigkeit des reflexiven Denkens dem Entscheidungssystem schlechthin zuschreiben: man denke z. B. an die von der Ethnographie untersuchten Gesellschaften, in denen die Entscheidung, gesetzt man dürfte sie dabei als solche erkennen, keine politische Form hat,² während den genealogischen Notwendigkeiten eine zwingende Allmacht zugewiesen ist. Umgekehrt hat die Soziologie zum eigenen Gegenstand Gesellschaften, in denen die bestehenden Zwangsläufigkeiten sich weniger genealogisch als viel mehr politisch auswirken. Daher darf eine systemimmanente Interpretation Unterschiede, die verschiedene soziale Systeme von einander abgrenzen, dort ansetzen, wo schon immer und a priori auf ein einziges, vorrätiges Entscheidungsvermögen zurückgegriffen wird, dessen modale Varianten auf die einschlägigen Verhältnisse der Entscheidungsstruktur zum Schicksal bezogen werden müssen.

Nun aber liegt die Schwierigkeit für eine Archäologie des Schicksals darin, daß sich das theoretische Wissen um so nachhaltiger in seiner doch spät begriffenen Herkunft zu verankern mochte, je mehr es ihm gelang, die "wilden" Erscheinungen des Schicksals zu "zähmen" oder zu leugnen. In das theoretische Wissen münden die Verleugnungsstrategien, finden hier den Ort, wo sie sich artikulieren, vereinigen und stabilisieren. Als Konzentrat von naturgemäs-

sen und kulturellen Notwendigkeiten, von technischen und politischen Entscheidungen ist die Aufklärung die Epoche par excellence, welche das Schicksal herabsetzen konnte, da sie die Vielfalt der Notwendigkeiten einzuebnen und zu homogenisieren vermochte: ihre Grundkategorien, ihre Metaphern, ihre Klassifikationen suchen nach dem günstigsten Zeitpunkt, da das Schicksal an abgelegene, sekundäre, parasitäre Bereiche der Bedeutung deportiert werden könnte. Im Zuge der Aufklärung nehmen sich alle Künste und Wissenschaften vor, Entscheidungsmodelle zu bearbeiten und durchzusetzen, Systeme zu produzieren, die einer einseitigen Notwendigkeit folgen: da verblaßt das Schicksal mehr und mehr zu reinem Nicht-Gesagten, zum Wertlosen. Betrachtet man die Aufklärung zuerst unter dem Blickwinkel einer epochalen Umverteilung vorhandener Erkenntnisinteressen und nicht so sehr als einen qualitativen Umbruch in deren Entwicklung, so ist festzustellen, daß der zwischen Wissenschaft und Technik sowie zwischen dem wirtschaftlichen und dem politischen Handeln geschlossene Bund dazu tendiert, die gesamte Gesellschaft zu einer möglichst vollkommenen Entscheidungsstruktur zu verwandeln, wodurch sich die damit neu entstehende Ganzheit von ihrer "Vorgeschichte" abhebt, die sie nun wiederum als ein Stadium der Entäußerung, einer der Schicksalsallmacht ausgelieferten kennzeichnen will. Während andere Gesellschaften dem Vorurteil der Entschei-

dung entgegentraten, kann es sich von nun an unumschränkt festsetzen: die als Säkularisierungsprozeß angegebene Bewegung kennzeichnet die sich beschleunigende Degradierung der Schicksalsfiguren, aus deren Scherbenhaufen ein symptomales Wissen die vertriebenen Grundrisse des tragischen Daseins als Abfälle und Verwirrungen von Entscheidung überhaupt auflesen kann. Daß sich die Ästhetik als legitimer Nachfolger der sogenannten religiösen Erfahrbarkeit proklamiert, hindert auf keinen Fall diese zivilisatorische Mobilmachung. Innerhalb einer derart beschaffenen Konstellation erscheint das Schicksal nicht als eine Macht an und für sich, die nach Auslegungsregeln verlangt, sondern als der Rest der Entscheidung, sozusagen ihre Geräuschkulisse, wie J. Joyce sie zu evozieren pflegt:

Aber zum Beispiel der Bursche, der die große Trommel drischt. Beruf aus Berufung: Mickey Browneys Kapelle. Möchte wohl wissen, wie den das zum erstenmal gepackt hat. Sitzt zu Hause im Lehnstuhl, nach Schweinebacke und Kappes, und hätschelt das Ding. Probt seinen Part. Bumm. Bummidumm. Ganz lustig für die Frau. Eselshäute. Werden durchs Leben geprügelt und nach dem Tode gedroschen. Bumm. Immer feste druff. Scheint das zu sein, was man Vorgeschmack nennt oder vielmehr Kismet, meine ich, Schicksal. (3)

Auffälligerweise wird den anthropologischen Disziplinen, die aus den Denkmodellen des Unbewußten Schicksalsfiguren zu rekonstruieren versuchen, diejenigen Gesellschaftsbe-
reiche zugewiesen, in denen das Entscheidungsvermögen da-

hindämmert und das Subjekt hauptsächlich als Opfer oder als Vektor der Unordnung hervortritt:

Denn die großen Manifestationen des sozialen Lebens teilen mit dem Kunstwerk den Umstand, daß sie auf der Ebene des unbewußten Lebens entstehen, im ersten Fall, weil sie kollektiv sind, und im zweiten, obwohl sie individuell sind; aber der Unterschied bleibt sekundär, er ist sogar nur scheinbar, da die einen durch das Publikum und die anderen für das Publikum geschaffen werden und dieses Publikum beiden ihren gemeinsamen Nenner verleiht und die Bedingungen festlegt, unter denen sie entstehen.

(4)

Dort, wo die Zweideutigkeit der Unordnung nach wie vor nicht ausbleibt und miteinander unvereinbare Ordnungen forwährend gelten, dort schließt das Wissen einen Kompromiß mit dem Schicksal, das es in die niedrigen Seinsgrade der Ontologie wirft, und richtet eine Taxonomie aus, deren Zentrum die Entscheidung und deren Wrack das Schicksal ist. Gemäß der Selbstbestimmung, das Wissen erstelle Tatsachen, worunter allein eindeutige Notwendigkeiten zu verstehen sind, werden die Voraussetzungen der Entscheidung verinnerlicht, die ja immer eine Spaltung ist. Neben die Systeme, die der Wahrheit anhaften, und neben der Gesellschaft, die sich der Autorität zu verdanken hat, tritt ein kompromißfähiges Wissen, welches die gewichtigen Äußerungen des Schicksals nicht aufnimmt oder sich darum bemüht, sie zu schwächen. Diesem Wissen erscheint die Macht nicht als neutrales Moment, noch er-

kennt es etwas, das die Angelegenheit von niemandem wäre, sondern das Schicksal scheint ihm bestenfalls als Willenskraft eines anderen zu wirken: es liegt hier eine Problematik vor, die wie psychologisch und intentional auch immer, die strategische Zielsetzung eines vollständig politisch, rein selbstverantwortlich gewordenen Universums entwirft, dessen Zweck es ist, einen Verantwortlichen überhaupt herauszufinden und diesen fortan herauszustellen. Damit wird auch ein post-politisches Universum erfahrbar – die Klassik erkennt ein Subjekt der Entscheidung erst dann als persona, als ein Individuum an, wenn es eine Maske trägt, dabei wird der andere nicht anerkannt, es sei denn als Gegner, dabei wird die historische Energie zur agonalen Polarität der Entscheidungen, zur gegenseitigen Feindseligkeit, welche die Fiktion einer einheitlichen Legitimität⁵ seit Hobbes um so bissiger verhöhnt, als letztere die Daseienden in dem per definitionem unheimlichen Bereich der Brauchbarkeit und der Selbstabschreckung einschließt.

Als ein System der Positivitäten hat sich das Wissen von der Interpretation geschieden, jedoch nicht ohne den Verlust des Schicksals getreu zu verbuchen, wie ihn der Expressionismus⁶ oder der Surrealismus allzu spät verkündeten. Das neutrale Entscheidungsvermögen, dessen Spu-

ren in Institutionen wie dem Orakel, dem Duell, der mythischen Dramatik von der Archäologie und der Ethnologie auffindbar sind, prallt zusammen mit der dreifachen Verantwortlichkeit des Interpreten, der das Gesetz anerkennt, aufstellt und liebt, der also zugleich überschreiten, stiften und überwachen muß. Da gipfeln jene Antinomien, die mit dem Namen Max Weber verbunden werden können und die berühmt und anrühlich wurden.⁷

Wem nämlich im Sinne liegt, die Aufgaben der Interpretation und die Lebenszwänge der Positivierung zu vereinen, dem wird es nicht gelingen, das Entscheidungsvermögen nicht zu halluzinieren und das Unbewußte nicht zum Fetisch werden zu lassen, da sich die Werte und der Sinn in diesem Bereich der Positivierung nicht diskutieren lassen: dabei handelt es sich letztendlich um die Betreuung des Überlebens, aus dem eine Tugend gemacht werden soll. Kritisch ist dann jenes Denken, das post festum die wesentliche Unwahrheit der Entscheidung melancholisch aufdeckt, um das Schicksal vermittels des Schuldgefühls zu rehabilitieren: eine katastrophale Einstellung, weil diese Culpa nostra die Unterwürfigkeit, die einem jeden die Identität des Knechtes verleiht, und den Hochmut, der manchmal zur Gesetzgebung verleitet, nicht auflöst. Was dann das Denken an die Katastrophe der Entscheidung bindet, liegt wohl

darin, daß die verbindliche Treue zu den Werten des Wissens eben technische Zwänge unreflektiert befürwortet und damit die Nicht-Freiheit als eine eigene Kraft der Entscheidung fetischisiert und tabuisiert. Dem Wissen fällt es um so schwerer, sich der längst geschulten Gewalt zu entwöhnen, die sich in die in extremis protokollierte Trennung von Werten und Zwängen hineinschleicht. Und da liegt sein wahres Schicksal, das es zu sabotieren gilt.

Dieser wissenschaftlich nur kaum gebändigten gewaltsamen Entscheidungsstruktur kann ein anthropologischer Einspruch erst dann entgegnet werden, wenn die pathologischen Risse, welche die Sozialwissenschaft am Rand dieser Struktur erkannt hatte, gerade mit denen identifiziert werden, die von der Macht ritualisiert sind und die damit ihre Operationalität und ihre Rationalität gewinnen: anstatt die Formungen und die Fassungen des Unbewußten da auseinanderzulegen, wo sie sich eigentlich schwach und spektakulär in Szene setzen, und dadurch das transzendente Programm der Entscheidung zu bejahen, das sich gegen das Schicksal zugunsten eines Allgegenwärtigen und Verantwortlichen richtet, handelt es sich darum, diese Formungen und diese Fassungen da zu untersuchen, wo sie unauffällig die Macht ergreifen, wo die Entscheidung wiederum karikiert und negativ darstellt, wie sich das Soziale der

Selbstauflösung aussetzt, die ihm die eigenen Antinomien versprechen.

Bei aller Anmaßung ist es jedoch nicht das Wissen, das die Entscheidung positiviert, sondern die Angst, die die Institution als solche stiftet und zelebrieren läßt, um dann absolutes Schweigen über diese Angst zu verlangen. Wiewohl sich die Entscheidung aus dem ontologischen Vorurteil der positivierenden Wissenschaften ergab, ist sie vielleicht selber nichts als ein Symptom, ein Habitus, ein sich selbst verkennender Trieb, dessen Selbstverkenning auf die ununterbrochene Prägnanz des technischen Modells zu beziehen wäre, womit sie übrigens eng verwandt ist – das politische Denken folgte von Anfang an der Vorstellung einer Stadt (civitas), die es wie eine erweiterte Maschinerie herstellen und verwalten möchte. Diese Bezogenheit heißt aber auch, daß die Entscheidung und die ihr äußerst eng verbundene Epistemologie eine sich selbst verkennende Strategie des Zufalls in Termini von "Bewußtem" und "Unbewußtem", "Tatsachen" und "Werten" nicht minder zu übersetzen trachtet (wie die Gesellschaften, die ein geringes Entscheidungsvermögen im politischen Sinne und zwingende genealogische Verhältnisse kennen, den Zufall unterstreichen), als sei das Politische ausgerechnet dazu fähig, die grundsätzliche Selbstverkenning der Entscheidung vermittelt der

der positivierten Vertragslage, vermittels der über sich selbst aufgehobenen Gesetzmäßigkeit zu verhüllen und ins Rationale unzuwandeln, als zähle die immanente Illegitimität des Gesetzes weniger als dessen organisatorische Wirksamkeit. Hinsichtlich des Überlebens überwiegt nämlich de facto der gesellschaftliche Vertrag gegenüber jeder Entscheidung, wodurch sich die leere Notwendigkeit als eine simulierte Freiheit verfestigt. Das Wissen um die Entscheidung setzt demgemäß ein dem paranoiden Phantasma ähnliches Trauma: als Verselbstetetes hat es das Szenario eines unbittlichen Kampfes gegen die Natur sublimiert. Sowie die extreme Genauigkeit der Heiratskosten in einer primitiven Gesellschaft die kollektive und die individuelle Identität vorherbestimmt und somit die Zufälligkeit oder die Willkürlichkeit der Entscheidung als Legitimität und Souveränität jene Regeln, ohne welche die Überlebenszwänge weder von dem Herrn noch von dem Knecht verinnerlicht werden können.

Ein Begründungstheorem der Psychologie – das Unbewußte kenne gar nicht die Widersprüchlichkeit, weswegen es sich eben gerade potenziere – gerät spontea sua in die korrelative Formulierung: das Bewußte kennt nichts als die Widersprüchlichkeit. Der Gegenstand der Psychologie, je

de Schuld zurückweisend, trifft sich somit mit dem der politischen Philosophie, die auf ihre Art die Frage nach der Schuld aufhebt und dadurch nicht genötigt ist, das transzendente Vorurteil der Entscheidung aufzulösen: wenn eine Gesellschaft Bewußtes und Unbewußtes, Transzendenz und Immanenz, Autorität und Wahrheit jäh einander entgegensetzt, da will sie Bereiche des Denkens abgrenzen, die wiederum die Klassifikationsverfahren auf die Basis abgesonderter Antinomien verpflichten: nicht die Klassifikationen an und für sich geben den Ausschlag, sondern was sie ihrer Funktion nach ausschließen und was sie dann und erst dann als Gegenstände konstituieren. Aus keinem anderen Grund ist es der Philosophie als Auslegung des Seins unmöglich, ihrer Geschichte auszuweichen, unmöglich also, das Nicht-Sein nicht zu klassifizieren, weswegen sie selber der Ort der Antinomien par excellence ist.

Daß diese Bestimmung doch auch eine Selbstbestimmung ist, weist auf das andere hin, von dem die Philosophie abhängt, ohne es als einen Gegenstand erkennen zu dürfen, sondern die unendliche Reflexivität der Gegenstände überhaupt zu konstituieren und die Notwendigkeit, sie einzuschränken oder aufzuheben, damit eine dadurch verabsolutierte Bestimmung die minimalen Möglichkeitsbedingungen der Autonomie gewähren kann. Die normalen Voraussetzun-

gen des Klassifikationsverfahrens entsprechen diesem antinomischen Verhältnis der Autonomie zum Anderssein. Was von Adorno als ontische Spannung aufgegriffen wurde, muß wiederum zum Anlaß einer symptomalen Bestandsaufnahme der Sozialwissenschaften werden: als Ort der Antinomien und deren Aufhebung ist auch die Philosophie der Ort der Entscheidung. Die ontische Spannung wird dadurch erkannt, daß sie die Möglichkeit einer ontologischen Spaltung anzubieten scheint. Die Philosophie lebt von der Erwartung, Etwas auslegen zu können, ohne es zu spalten und damit die einzig richtige Entscheidung der menschlichen Geschichte zu treffen. Daß sie permanent enttäuscht wird, spricht dennoch nicht gegen sie.

Diese Getriebenheit der Philosophie heißt aber auch, daß die epistemischen Kategorien und weiterhin die gesamten Wissensformen erst dann formalisiert werden können, wenn sie, genauso wie in Bezug auf das Unbewußte der Freud'schen Psychoanalyse, die Existenz einer Bestimmung ohne Negation aporetisch voraussetzen, deren soziologisches Äquivalent die Instanz der Entscheidung ist. Das Freud'sche Diktum, das Unbewußte sei immerhin im Besitz einer Logik, die dann auch als eine Metalogik zu erkennen sei, läßt die formale Logik des Verstandes nicht unbefleckt: im Gegensatz zur Metalogik des Unbewußten zielt die Lo-

gik und mit ihr die Entscheidung darauf ab, ein Minimum an eindeutigen und homogenen Fakten zu erbringen. Als Vermögen der Analyse, der Erkenntnis und der Entscheidung tritt dann die Vernunft als eine Verdrängungsmacht hervor, die dem Wahnsinn und der Gewalt allein eine Bestimmung ohne Negation entgegensetzt, deren irrige Aufstellung die symbolische Logik verletzt, die formale Logik schlechthin begründet. Indem die Entscheidungsstruktur die mehrdeutigen Notwendigkeiten des Schicksals verschlang, konnte sie zielbewußt das Wissen als eine subjektzentrierte Reflexivität fassen, allerdings um den Preis einer beträchtlichen Verfälschung, wobei das Reich der eindeutigen Notwendigkeiten lediglich dadurch gewahrt wird, daß das Paradox des ursprünglichen Nicht-Widerspruches - des Ursprungs schlechthin - nolens volens aufgenommen wird. Es gäbe also keine reflexive Entscheidungsstruktur ohne diesen paradoxen Keim der Logik, der Stellvertreter des verschwundenen Schicksals ist. Auch der Philosoph ist auf die Buße angewiesen, um deren Abschaffung sich doch die Philosophie bemüht hatte.

Als Artefakt der errungenen Autonomie kann die Entscheidung das Subjekt von dem Krieg gegen sich selbst nur um den Preis eines Krieges gegen den anderen entlasten: denn diese Autonomie verweist auf die unterstellte Logik der sozialen Hierarchien, deren einzige Berechtigung sich

wiederum als zu vervollkommnende Autonomie des Subjektes vermittelt.⁸ Die kürzere Logik dieser Hierarchien täuscht eine längere vor, die der autonomisierten Vernunft. Den eigenen Gewaltstreich könnte nun aber die Autonomie wohl nicht abwehren, wenn sie nicht den einst so verhöhnten Aberglauben in das Wissen wieder einführt:

Vielmehr liegt das Fatale darin, daß er (Freud; Anm. d. Verf.), gegen die bürgerliche Ideologie, materialistisch das bewußte Handeln hinab auf seinen unbewußten Triebgrund verfolgte, zugleich aber in die bürgerliche Verachtung des Triebes einstimmt, die selber das Produkt eben jener Rationalisierungen ist, die er abbaut. (9)

Daß die Psychologie diese Kategorien dem Unbewußten als Ursprung des Wahnsinns zuerkannte, welche die Philosophie als Kategorien des Verstandes unterschieden hatte,¹⁰ dies weist schlechtweg die Verdrängungen nach, die um des Wissens willen zu entrichten sind, seine Geschichte diktieren und sein Wirrsal vorausschicken: den Antinomien, die das Ego produziert hat und die es nun belagern, entkommt es, indem es Identitäten überproduziert und sich damit als unfreiwilliger Agens der Zufälligkeit stellt. Es gelingt ihm, im Verlaufe seiner Errichtung die mehrdeutigen Notwendigkeiten zu reduzieren, doch vermag es sie erst unwiderruflich zu besiegen, wenn es auf die mehrdeutigste verzichtet: auf die eigene Autonomie. Denn das in einer

vollständigen Entscheidungsstruktur verfangene Ego wird wiederum zu einem verwerflichen Bestandteil und splittet sich auf, um die Ansprüche des Überegos und die des Es zu befriedigen: als Subjekt der eindeutigen Notwendigkeit ist das Ego immer noch ein Zuviel, als Objekt dieser Notwendigkeit ist es unablässig im Begriff zu schwinden. Wiewohl die Entscheidung das Ego hervorgebracht hat, träumt sie nichtsdestoweniger davon, es abzuschieben, und sie gedeiht, zumal mehrdeutige Notwendigkeiten wiederkehren.

Nicht versäumte Verdrängungsvorgänge liegen dem aleatorischen Unterschied des Zufalls und der Notwendigkeit zugrunde, sondern versäumte Entscheidungsmechanismen, denn das Wissen bestimmt sich immer weniger als ein Gegensatz zur Physis und immer mehr als eine systemimmanente Widersprüchlichkeit, als Resonanzboden, Abdruck der sukzessiven Phasen der Entscheidung: wo das technologische Programm in Erscheinung tritt, da weicht sein anthropologischer Vorläufer zurück. G. Anders dazu: "In keinem anderen Sinne, als Napoleon es vor 150 Jahren von der Politik, und Marx es vor 100 Jahren von der Wirtschaft behauptet hatte, ist die Technik nun unser Schicksal."¹¹ Damit will G. Anders dem Wissen dennoch keinen Untergang noch irgendwelche rückläufigen Bewegungen voraussagen, sondern auf die

dem anthropologischen Subjekt zum Trotz neu eingegangenen Prämissen hinweisen: "Und ist es uns vielleicht auch nicht möglich, die Hand unseres Schicksals zu leiten, ihm auf die Finger zu sehen, darauf sollten wir nicht verzichten."¹² Untersucht muß werden, wie die traditionelle Problematik der hochgespannten Notwendigkeiten nachgibt und von einer noch nicht registrierten Strategie der zu reduzierenden Zufälligkeit abgelöst wird: diesbezüglich obliegt es der Theorie, rechtzeitig zu beobachten, wie der Kontinent der technologischen Automatismen den älteren Kontinent der anthropologischen Autonomie unausweichlich verdrängt und wie das zur vorsichtigen Autonomie erzeugte Ego jetzt in Gefahr steht, von nur dingbezogenen Apparaturen ersetzt und zersetzt zu werden, wohingegen das archaische Pathos der Notwehr die Rechte des Opfers noch einmal romantisierend kariert: wenn auch sich Herr und Knecht hierbei auf heterogene Sachinteressen berufen, kann doch keiner die heimliche, zugleich empirische und kognitive Spaltung der Struktur und der Transzendenz aufgeben. Aus eigenen Gründen, die wohlbemerkt auch in der Tradition fest zusammengeschraubt sind, will jeder für sich den wetteifernden Idealtypus entrümpeln und über die plötzlich als Störfaktoren denunzierten Antinomien des humanitären Gemeinguts zur glatten Autonomisierung übergehen. Noch einmal

ist es der Philosophie geboten, sich mit einem Trauma oder aber mit einem Phantasma zu begnügen, noch einmal steht sie vor der Gegenwart wie vor einer Gleichschaltungsanlage, wo lauter Affekte sich darüber freuen würden, ihre Fähigkeit zur Schau des schamhaften Todes zu beschlagnahmen.

Als allererste Verpflichtung des minimal-ontologischen Denkens darf nun von der Zweischneidigkeit der Errungenschaften die Rede sein, welche bisher "Anthropologie" hießen: dekonstruiert sie tatsächlich die Absolutheit der Entscheidungsstruktur, die sie als Kompromißerscheinung zwischen Unbewußtem und Bewußtem (zwischen System und Programm) belegt, so beschwichtigt sie jedoch weniger die Aufforderungen der eindeutigen Notwendigkeit als daß sie vielmehr den Konflikt mehrerer Notwendigkeiten veranschaulicht, deren jede so eindeutig wie die andere ist. Freilich hilft die Freudsche Metapsychologie zur Relativierung des Ego mit, doch geht sie von dem Standpunkt einer vor allem moralischen Instanz aus, die, der zwingenden Amoralität der Triebe fremd, diesem Bereich nicht zugehört. Darin der gesamten Anthropologie verwandt, verbürgt sie ihre Kohärenz erst dann, wenn sie die herkömmliche Zweideutigkeit eines Subjektes be-

stätigt, das zugleich Urheber und Opfer der eigenen Frustrationen ist, d.h. Opfer in Hinblick auf die primären Prozesse, Urheber in Hinblick auf die sekundären: gerade diese zwiespältige Beschaffenheit des Subjektes wird als implizite Prämisse scholastisch von der Entscheidung verwendet, da die Antinomie von Autorität und Autonomie derjenigen des Überichs und des Es analogisch entspricht, bzw. entsprechen möchte. Von diesem Epistem umrahmt, entwickeln sich die Denkmodelle des Unbewußten (der Immanenz und des Es) im gleichen Maße, wie sie den Vorurteilen der Entscheidung entgegenzuarbeiten glauben, währenddessen diktieren die strategischen Denkmodelle der Entscheidung die Grenzen, an welchen die Erforschung des Unbewußten Halt machen muß. Zum Pech des Theoretikers erweist sich dabei die von dem transzendentalen Cogito eroberte Reflexivität derjenigen des Es nicht als überlegen: gerade diese erfundene Nebenbuhlerschaft, wie real auch immer sie je einmal erschienen sein mag, wie diese Kriege, die länger toben als der Kampf selber, ist der Streitpunkt, weswegen das Wissen seiner selbst nicht bewußt bleiben kann und ein Territorium zu deuten vorgibt, das längst zum Bild der Wissens-kortographie geworden ist. Auf jeder Seite dieser Halbierung vermag dann die Logik ihre zwingende Kraft darum behalten, weil gerade ihre Unzulänglichkeit sie symbolisch prägt und ihr im nachhinein eine symbolische Präg-

nanz verleiht: "Die lineare Form können die Gesellschaften nicht in Frage stellen, denn sie selbst ist die eigentliche Bedingung jeder sozialen Kommunikationsmöglichkeit und jeder Brauchbarkeit: sie ist das Gerät des sozialen Zusammenhaltens."¹³ Für ein sich als autonom bestellendes Subjekt muß die beanspruchte Wahrheit zunächst einmal dieses kaudinische Joch ertragen: sie dient der sozialen totalen Tatsache, einem listigen Lebewesen,¹⁴ das zur Selbstbewahrheitung vieldeutige Diskursformen braucht, unter denen die angeblich lineare sich selber täuscht. Total ist die soziale Tatsache ja nur für ein verformtes, verzerrtes, verwissenschaftlichtes Subjekt, das die Grundpositivitäten des symbolischen Universums weit überragen.

Davon wollen wir Rechenschaft ablegen: ausgehend von einer Bestandsaufnahme, wie die Anthropologie zu den gesamten Sozialwissenschaften zu stehen scheint, die Fiktionen aufweisen, die den Konstellationen der Entscheidung unentbehrlich sind. Aus der Klassengesellschaft emporragend, haben die anthropologischen Denkmodelle des Unbewußten die parasitären und widrigen Komponenten der Entscheidung erkannt, die sie somit zur Steigerung gezwungen haben. In dem Augenblick, da die Anthropologie die Vernunft an deren Vorgeschichte erinnert, zeigt sie indessen nicht an, ob sie

zur Liquidierung, zur Aufbewahrung oder zur Wiederholung verurteilt ist: die von der Anamnese hervorgebrachte Vieldeutigkeit nuanciert die Eindeutigkeit, die das organisierende Wissen und die befehlende Entscheidung verlangen.

GRUNDRISSE I

TOPOLOGIE DER GERÜCHTE

Charakteristikum der Mediensoziologie ist es, ihren Gegenstand als eine didaktische Funktion, als eine Lehrapparatur definiert zu haben, die je nach den verschiedenen Voraussetzungen und Absichten der sich somit ausbreitenden Kulturkritik auf die Menschen bald "positiv" im Sinne eines verbreiteten Erkenntnisvermögens, bald "negativ" im Sinne einer durchorganisierten Halluzination oder einer Zensur der Wirklichkeit einwirkt. In beiden Fällen ist ein und dasselbe Paradigma unterstellt: die kämpfende Aufklärung hatte die Grundzüge der biblisch-evangelischen Konstellation übernommen, die ein Buch, das Buch als Medium zwischen den Menschen und zwischen Gott und den Menschen hatte allein preisen wollen, schrieb auf gleiche Weise dem Buch, dem einstigen sakralen Vermittler, die Kraft zu, das Reich der Vernunft auf der irdischen Welt zu verkünden. Diese siegreiche Wiederaufnahme des evangelischen Topos hing wiederum mit zwei profanen Ereignissen zusammen, deren Gleichzeitigkeit gerade dazu führ-

te, den einstigen Topos des Christentums zu dem wesentlichen Paradigma der Aufklärung umzuwandeln; zu ersten: der frevelhafte Gestus eines sächsischen Mönches namens Martin Luther, der die Schriften, das Buch, dem Volk zurückgibt, indem er es übersetzt und damit implizit auf die Hinfälligkeit des Sakralen hinweist, das sich als Schrift dem sterblichen Verstand immer wieder zu verschließen droht, und die mediale Allmacht der Übertragung, der Übersetzung als der geretteten und rettenden Überlieferung offenbart. Als Adressat dieser zweiten Vulgata soll das Volk vor dem reformierenden Mönch als Publikum auftreten; eine demokratische Didaktik ohnegleichen, wobei Zuhörer und Nichtwissender, Zuhörer und Unschuldiger das gleicheschuldige Subjekt sind. Zum zweiten: die Erfindung der Druckkunst, wobei das Buch nicht mehr heilige Schriftrolle, wertvolles handgeschriebenes Pergament ist, sondern vielmehr Erzeugnis einer sich mechanisierenden Produktion, das als solches nicht den ehrwürdigen Rang des unberührbaren Schatzes einnimmt, sondern zu einem Mittel neben anderen wird, zum Bestandteil einer Bibliothek, wo die Bücher ein wenig verweilen, um dann weiter zu zirkulieren. So begann das Zeitalter der "Kommunikation", da von dem allein gesprochenen Wort Abschied genommen wurde, und da die Kommunikation, also

die Zirkulation des Wortes, zum eigenen Zweck wird. Denn gerade mit diesem Zusammenfließen der beiden Leistungen - übersetzen, drucken - scheint das feste, das wirksame Paradigma der aufklärerischen Diktatur zu entstehen.

Es wurde bisher noch nicht gefragt, aus welchen Gründen das Wort, dessen Wesen gerade auf der Zirkulation beruht und das Mit-teilen in sich selbst enthält - weil das Reden nichts anderes ist als ein Miteinanderreden - zum Objekt einer Technik geworden ist, als habe sich die ursprüngliche Zirkulation, das Miteinanderreden plötzlich verdoppelt und nur vermittels einer eigentümlichen Apparatur fort dauern können. Diese umfassende Verdoppelung des Mitteilens verstört allerdings die allgemeinen mediensoziologischen Forschungen, die, um die entfesselte Entwicklung der kommunikativen Apparatur nachzuvollziehen, auf das ältere Modell der politischen oder der psychischen Ökonomie rekurrierten und die strukturelle Potenzierung der Kommunikation als den Aufbau von sekundären Prozessen interpretierte. In diesem Hinblick wäre die mediale Apparatur ein bloßer Agens, der zwischen unterschiedlichen Wissens- und/oder Informationsansprüchen vermitteln dürfte, um die grundlegenden Bedürfnisse des Redens als Zirkulation, als Austausch zu-

friedenzustellen. Buchwesen, Presse, Medien haben sich auf dieses Schema reichlich berufen, wie es z. B. in dem nicht minder banalen Verhältnis der Produktivkräfte zu den Produktionsverhältnissen wiederzufinden ist - oder auch in dem von der Freudschen Psychoanalyse eingeführten Unterschied von wildem Es und zivilisiertem Überich. Der damit implizierte Vergleich verfehlt aber ein Entscheidendes: warum mußte sich denn die sogenannte Kommunikation eigens technisch gestalten, als seien die (zirkulierenden) Wörter leblose Dinge, die dadurch produziert werden können, daß sich deren Zirkulation autonomisiert und sich von ihren Produzenten, von den redenden Menschen trennen lassen? Daß es auf diese Frage eine hinreichende Antwort geben könnte, läßt sich noch nicht behaupten - daß sie von der allgemeinen Mediensoziologie ignoriert wird, läßt sich nicht von der Hand weisen; Voraussetzung dieses Faches ist es nämlich, daß die Wege der Zirkulation, die Kommunikationsnetze Etwas überhaupt so übertrügen, wie die Produktionsverhältnisse bestimmte Quanta von toter oder lebendiger Arbeit verteilen, als stehe bei allem Unterschied zwischen den jeweiligen Zirkulationsmodi ein unerschöpfliches Reservoir von Produktivkräften bzw. von Worten und Diskursen zur Verfügung des arbeitenden oder sprechenden Menschengeschlechts.

Führt aber das doppelte Ereignis der aufklärenden Übersetzung und der ununterbrochenen Übertragung zum Paradigma der Kommunikation, so heißt wiederum Letzteres, daß sich eine Autonomisierung des Redens ergibt, die all die Züge dessen vorgibt, was traditionell als "Welt der Gerüchte" gekennzeichnet ist. Bezeichnend für die Gerüchte ist bekanntlich, daß sie, von nirgendwo ausgehend, nirgendwo und allenthalben hintreiben und den höchsten Stand der Zirkulation dadurch aufweisen, daß sie eine vollkommen referenzlose Kommunikation ermöglichen, deren symbolische und öffentliche Wirkungen jedoch so ergiebig sind wie jene Kommunikation, die jedes offizielle Auskunftssystem mit unterschiedlicher Tragweite zu bestimmen versucht. So darf man ein Gerücht als eine weder öffentliche noch private Aussage definieren, deren rhetorische Kraft gerade darin liegt, daß sie über die Kurzsichtigkeit des Privaten und über die Simulakra der Öffentlichkeit hinausgeht. Als Medium, das weder kontrolliert noch kontrollierbar ist, erschließt das Gerücht eine Welt, in der die definitorische Macht des Wortes versagt, in der die Wörter keine Definition mehr benötigen und wo der immerwährende Kampf um die Definition der Macht und der Machtverhältnisse um so

unerbittlicher ist. Deshalb ließe sich auch eine Geschichte der Medien schreiben, die auf das didaktische Paradigma einer rational durchgesetzten Erkenntnisverteilung verzichtet und die Mediatisierung des Redens als den Ort anvisiert, wo sich eigentlich mehrere Strategien des Gerüchtes auseinandersetzen müssen und wo die ursprünglichen Parameter der lutheranischen Konstellation, namentlich das Übersetzen und das autonomisierte Reproduzieren, die Kraft der Gerüchteküche überhaupt bekunden und die Macht demjenigen gewähren, der diese beiden wesentlichsten Elemente der Kommunikation effektiv zu vereinigen weiß: übersetzen und drucken, drucken und zusammenfassen, zusammenfassen und senden, etc. gemäß des stetigen Prinzips eines immer kleiner werdenden Wissens (Moment der tatsächlichen Erkenntnisproduktion) und einer immer dichter werdenden Kommunikation (Moment der Erkenntniszirkulation). Diese auf die Ökonomie des Gerüchts bezogene Genealogie der Medien hieße sodann auch, daß die Kritik der klassen- und interessenspezifischen Ideologien nicht auf das Wesen der Medien und der medialen Aufklärung zutrifft, sondern auf das Durchschauen der Spannungen, die zwischen verschiedenen Intensitäten des Gerüchts entstehen, um die Definition des Sozialen konkurrieren, also um dessen Konstruktion, denn das

Soziale ist nichts anderes als das Aufstellen der eigenen Definition, die zum ersten die Opposition von Öffentlichkeit und Privatheit aufhebt und zum zweiten erst konstitutiv wird, wenn der gehaltlose Symbolismus der unzähligen sozialen Selbststilisierungen, die notwendigerweise nur als Gerüchte gelten können, als normativ erklärt wird. Normativ sind die Mitteilungen, die die Auflösung der Antinomien anstreben und denen es deswegen gelingt, die Unvereinbarkeit der konkurrierenden Definition des Sozialen zu umgehen und die zweckrationale Selbstbegrenzung der Macht in das grenzenlose Netz der symbolfähigen Gerüchte einzuwickeln. Die Medienwelt erstreckt sich somit als das wichtigste Schlachtfeld ebenbürtiger rhetorischer Strategien, die sich um die Übertragbarkeit der Erkenntnis derart streiten, daß sie auf die Kommunikation als auf einen mehr oder weniger selektiven Prozeß einwirken. Damit setzen sie auch das traditionelle aufklärerische Dilemma der Esoterik und der Exoterik fort.

Von einem mediensoziologischen Standpunkt ausgehend, sollte das Modell des Gerüchts aus einem zweiten Grund vorteilhaft sein: es basiert auf einer der wesentlichsten Annahmen der Linguistik, welche der unausweich-

lichen Veränderungen der Aussagen allein in dem formalen Akt des Mitteilens gedenkt. Bekanntlich gibt es zwischen mehreren Sprechern überhaupt keine Aussage, die je einmal wiederholt werden kann, ohne dadurch sofort einer Umdeutung zum Opfer zu fallen. Mit anderen Worten heißt es, daß die reine Zirkulation der Aussagen auf der unendlichen Kette der Sprecher die Bedeutungen ununterbrochen ändert: jede Bedeutung ist nur lokales Ereignis, dessen Wiederholung ein schon Wiederholtes voraussetzt, geschichtliche Konsequenzen nach sich zieht, eine vorausgegangene Aussage zitiert und sie dann in eine indirekte Rede einbettet, wodurch Sinnverlust und Deutungsstörungen gerade da stattfinden, wo doch auf die möglichst inhaltstreueste Kommunikation abgezielt wird. In dieser Hinsicht darf das Gerücht nicht mehr als ein degradiertes Restbestand der allgemeinen Kommunikation angesehen werden, sondern im Gegenteil als der elementarste Grad des Miteinanderredens, womit die Kultur den unabänderlichen Auswirkungen der spontanen Umdeutung zugleich entgegenzuarbeiten versucht. Was jede Kultur strukturiert, ist eben die Notwendigkeit, die Überlieferung über sich selbst hinwegzuretten, während die bloße Wiederholung der gesamten vorhandenen Kenntnisse deren Bestand im voraus unmittelbar gefährdet. Dieses eigentliche Paradox des

Erkenntnisvermögens, welches darin besteht, daß dieses sich gerade umsetzt, indem es sich selber bestimmt und sich reproduzieren will, hängt mit der plastischen Struktur des Gerüchts äußerst eng zusammen: das Gerücht ist nicht so sehr flüsternde Erscheinung des großen Geredes als vielmehr eine der Überlieferung innewohnende Dynamik überhaupt, welche ihrerseits das Verhältnis der Wiederholung zu der Differenzierung offenlegt. Das Gerücht grenzt damit an die doppelte Notwendigkeit, die die Tradition unaufhörlich zwingt, sich selber zu erhalten und sich selber zu überschreiten: als lose Wiederholung besitzt es genau die beiden Eigenschaften, die das rettende Moment des Wissenmüssens inmitten der leerlaufenden Übertragung erzwingen. Denn der Wille zur Rettung des Gewußten löst gerade den gegensätzlichen Effekt des Sinnverlustes aus, während der Wille zur Transgression des Gewußten die manchmal erstaunliche Wiederkehr des Vergessenen billigt: die seltenen und zumeist übersehenen Zeitbrüche, an die sich eine kulturelle Struktur rituell erinnert, sind deswegen die einzigen Momente, da auf die Gerüchte verzichtet werden muß. Paradigma dieser Zeitlichkeit ist wohl die messianische Zeit, die von einem Aufkommen erzählt, dessen Verwirklichung definitiv das Ende seiner Erzählung bedeuten würde. Umgekehrt verweist die messianische Symbolik auf die un-

endliche Erzählbarkeit als auf eine unantastbare Vorbedingung jeder möglichen Zeitlichkeit: sie entscheidet, inwiefern die unendliche Verflechtung der Aussagen das Unwahre zusammenhalten muß, damit sich das Vorstellungsvermögen genealogisch bilden kann und damit die Ereignishaftigkeit, d.h. die Eingliederung von Wiederholung und Differenzierung zur wirksam verstehenden Kategorie des Bewußtseins wird. Das Nicht-Wahre ist also die wesentliche objektive Vorbedingung der entwickeltsten Deutungsfähigkeit, und die Gerüchte sind der Äther, in welchem sich die Auslegung des Sinns am wohlsten fühlt. So verhält sich das Wissen zu seiner Überlieferung, wie sich der Messias zu dem Gerücht verhält, das über ihn erzählt wird: das absolute Wissen ernährt sich von dem Gerücht, von der Doxa, die es verpönt. Die Mediatisierung der Welt ist nichts anderes als die gebieterische Stimme, die das Ende der Welt aufschiebt und deren Erzählbarkeit behütet.

In dem Reich der Gerüchte müssen die Sozialwissenschaften wiederum feststellen, wie gering die Aussichten ihrer Totalisierung sind. Was das philosophische Denken irritiert, schafft nichtsdestotrotz seinen soziologischen Nebenbuhler: Doxa ist nicht der niedrigste Grad des Begriffes, sondern einzig die Tatsache, daß jeder Begriff als fixier-

te Form der Doxa diese überragt und sich dadurch dem Mißgeschick der Zirkulation, des Miteinanderredens zu entziehen vermag. Beginnt ein Begriff zu zirkulieren, setzt sofort der Verfall ein. Die philosophische Klassifizierung, die die verschiedenen Seinsgrade mit einer idealen Begrifflichkeit ins Verhältnis setzt, reflektiert unwissentlich den Konflikt zweier unversöhnbarer Notwendigkeiten: zum einen müssen die Definitionen im Verlauf ihrer Verwendung und ihrer Wiederholung verlorengehen, zum anderen müssen die Gerüchte die Macht des schweigsamen, einsamen Denkens hinnehmen. Auf seine Art verweist auch die feindselige Beziehung der Philosophie zu der Soziologie auf die entscheidendste Opposition der Tradition, und zwar auf die utopische Position des Individuums innerhalb des Sozialen. Was die Philosophie um des Subjektes willen gewähren will, setzt die Gesamtheit der Herrschaftsverhältnisse voraus, die das Subjektsein unwiderruflich beschränken und das soziologische Denken zu einer legitimierenden Anerkennung der Hierarchisierung zwingt: wo die Kritik der Doxa auf das Soziale wie auf ihren Feind stößt, da will die "Soziologie" (Durkheim) auf die längst ersehnte Souveränität des Individuums legitim verzichten. Daher konnte Bruno Bettelheim an die nun zum Kurzschluß gewordene Spannung ironisch erinnern, wenn er sein Buch Aufstand gegen die Massen. Die Chancen des Individuums in der modernen Gesellschaft¹ veröffentlichte.

Es läßt sich um so mehr vermuten, daß die auf dieser Opposition aufgestellten Sozialwissenschaften den kairos der Auflösung um so länger aufschieben sollten.

Dem bloßen Glauben überlegen, dem alleinstehenden Begriff unterlegen, schweben die Gerüchte zeitlos gerade dazwischen als ein halbwegs verarbeiteter Rohstoff, dessen historisch-technisches Geschick erst im epochalen Augenblick der unendlichen Reproduzierbarkeit und Übersetzbarkeit zu einer systemimmanenten Normativität gelangt - etwa im zwingenden Sinne der Mode, die die gehaltlos gewordenen Referenzen der Geschichte beliebig variiert, ohne je die formlose Referenzialität selber aufzugeben. Um so direkter sind die Sozialwissenschaften Ausdruck dieses nun umgewandelten Verhältnisses der Begrifflichkeit zu dem Glauben, da sie sich vornahmen, die Subjektivierung der Gesellschaft als einen nicht unbedingt normativen Werdegang nachzuvollziehen, und sich dadurch verpflichteten, dem Glauben eine quasi begriffliche Substanz zuzuschreiben und diesem nicht-reflexiven Wissenskapital eine ihm unbewußte Reflexivität nachzuweisen. So konnten sie, und mußten sie, die Lücke ausmachen, die sich zwischen Autorität der Definition und Definition der Autorität gar nicht ausfüllen läßt. So ist zweifelsohne auch die Mediatisierung der Welt als eines der Grundmotive der Sozialwissenschaften anzusehen, denn sie fließt eigens mit

der sonst überhaupt nicht zu begreifenden Subjektivierung der Gesellschaft zusammen: dem Normativierungspotential einer nach wie vor brüchigen Subjektwerdung konnten die Sozialwissenschaften allein anhand ihrer medialen, zwischen Bewußtheit und Unbewußtheit vermittelnden Bearbeitungsmethode entgegenarbeiten, wobei gerade sie ihre zwischen Ordnung und Kritik schwankende Funktion bestimmten, also die vererbte Antinomie des Wir und des Ich auf die typisch mediatische Verdoppelung des Öffentlichen und des Veröffentlichten bezogen, wie es das äußerst didaktische Anliegen der ersten Soziologen zeigt, als bestünde von Anfang an die ureigenste Berufung der Soziologie auf die von der Philosophie nie erreichten Verständigung vom Gerücht und Begriff. Zweifach gehört mithin die Topologie der Gerüchte zur Obduktion des Sozialen: zum einen als sich selber thematisierende Mediatisierung des Wir und des Ich, die sich nur auf einem ihnen beiden fremden Terrain, einem No-man's-land aussöhnen, zum anderen als Schwachstelle der Autorität, wo die Soziologie die Grundsätze des Politischen erfolgreich, d.h. legitim umgehen kann und sich auf die Autorität wir auf eine quaestio facti, auf das Endprodukt des Austauschprozesses verhält. Hier ist die nun damit neu auftretende Hoffnung, auf die Doxa zum erstenmal ein technisch-didaktisches Regiment etablieren zu können, bemerkenswert: läßt sich das Miteinanderreden zu einem kom-

unikativen Prozeß verwandeln, so gilt es dann auch, ein richtiges, "positives" Wissen durch diese neuen Netze fließen zu lassen - da tritt eben das schöne, weil umkehrbare Paradigma des unendlich zu übertragenden Wortes, dessen einzige Übertragung wertvoller zu sein scheint als seine Auslegung, in Szene.

Mediensoziologie als Soziologie ihrer selbst: hiermit bietet sich nicht nur die Möglichkeit, einer sich selbst aufblähenden Weltwerdung des Gerüchtes ein Ende zu setzen, sondern auch schneller als die Pseudo-Reflexivität des Wissens vorzugehen. Läßt sich beweisen, daß das, was sich einer unbekümmert totalisierenden Methodik zufolge substantiviert, nichts als dinghafte Trägheit jedes Modellbegriffs ist, so erschließt sich auch die Perspektive, von der aus die Sozialwissenschaften ihre eigentümliche Anfälligkeit offenlegen würden: indem sie das Mediale schlechthin, die Gesellschaft als Medium ihrer selbst als eigenen Gegenstand konstituieren, berücksichtigen sie so gut wie nie die Notwendigkeit, sich ihm deshalb zu erwehren. Indiskretheit ist nicht nur ihr Stil, sondern auch der Grund ihrer Gewalttätigkeit. Ihm trauen sie wohl ebenso viel zu wie der Absolutheit des Primären, von dem ausgehend sie sich erst nachträglich als argumentativ darstellen und die Substanz - die "soziale Tatsache" - kritiklos voraussetzen, der es nur dann vorzugreifen gälte, wenn sie sich mehr als ima-

ginär erwiese: Kommunikation als soziologische Abstraktheit lichtet weniger das, was unbedingt besteht, als es vielmehr expressiv verfaßt, was die Zirkulation der Begriffe bedingt, die spezifische Krise der modernen Wissenschaften auslöst und schließlich zur "Zerstörung der wissenschaftlichen Erfahrung durch das akademische Milieu" (M. Nadig - M. Erdheim), zur Zerstörung des Inhalts durch die Form führt. So wenig wie es darum geht, sich an das herkömmliche Argument der Philosophie gegen die Doxa dogmatisch zu klammern, sollte es ebensowenig darum gehen, eine Ökonomie des Gerüchtes als zuverlässigen Pegel einer subversiven bzw. expressionistischen Wissenschaftlichkeit voranzusetzen. Die Hinfälligkeit des mediensoziologischen Paradigmas - reproduzieren, übersetzen - weist vor allem auf die Möglichkeit hin, die Klassifizierung umzudenken, die jede Schau zwischen kritischer Legitimierung und dinghafter Fetischisierung zurückhält, und die Denk- und Erzählweise zu entwerfen, kraft derer das Wissen sich als Ding innerhalb der unterschiedlichen Serien der Dinge mit einbeziehen kann und der eigenen Reproduktion der sonstigen es umgebenden Dinge. Seinem Wesen nach spielt nämlich das Gerücht etwa die Rolle eines unaufhaltsamen Webschiffchens, das den Glauben immer wieder kollektiviert und ihn bestätigt und das den Begriffen die ideale genuine Selbstbestimmung entreißt und ihnen damit jede Klassifi-

zierungskraft vorweg untersagt: als vorgegebenes Spannungsfeld des Glaubens und des Begriffs, der metaphorischen und der metonymischen Namensgebung muß sich das Wissen nur als scheinbar einheitlicher Vorgang einer Binnenstrukturierung begreifen, die es als solche überhaupt nicht aufzeigen kann, ohne sich zu desavouieren, weil es die Dinge entweder metaphorisch oder metonymisch klassifiziert, d.h. sie nie einheitlich erfaßt. Die Sprache, logos, kann ihr Elend, und zwar die konstitutive Begrenztheit ihrer spezifischen Kombinatorik, nur mithilfe variierender Wiederholungen aufheben, also das eine Seiende allein als das Zusammengesetzte zweier anderer Seienden kennzeichnen. All das, was als Gerücht herumkreist, vergegenwärtigt erst punktuell die unendlich vagierenden Verschachtelungen der Namensstiftung. Es wirkt hierbei nicht die angebliche Willkürlichkeit des Signifikanten, sondern die scheinbare Dynamik der Sprache, d.h. in Wirklichkeit die gleichzeitige Wahrheit mehrerer Bedeutungen innerhalb einer nur begrenzt umzusetzenden Bezeichnungskombinatorik.

Auf die bald utopische bald analytisch-kritische Vorstellung, das Wort, dieser Primärbereich, sei allerdings jeder Kombinatorik, dem Sekundärbereich, überlegen, sollte eine reflexive Soziologie verzichten, es sei denn, sie setzte sich zum Ziele, die ihr eigentümlichen Paralogismen, die naiven Restbestände seines wohlmeinenden Willens

zur rationalen Mediatisierung zunichte zu machen. Das Vorbild der politischen Ökonomie fortsetzend, die die monetarischen Formen des Wertes als so viele Entwicklungsstadien der Substanz Arbeit im Verlaufe der generischen Entäußerung angesehen hatte, möchten die Kommunikationswissenschaften immerhin den Begriff eines Primärvorganges, die Figur eines sich selber übersichtlichen Wortes retten, um die Unmöglichkeit einer exhaustiven Kommunikationsanalyse nicht zugeben zu müssen. Insbesondere gilt es, das Modell einer sich selbst bewußten aufklärerischen Öffentlichkeit als eine nachträgliche Vorstellungsweise zu beschreiben, die es post festum ermöglicht, den heutigen Prozeß der allgemeinen Mediatisierung auf dieser Folie abzuwägen. Wo aber auf einer durchweg rationalen Mediatisierung beharrt wird, wird das Erkenntnisvermögen aus Versehen der Mythisierung ausgesetzt.

GRUNDRISSE II

TOPOLOGIE DER AUTORITÄT

Une vieille tradition de l'époque du Talmud raconte qu'il y a 36 justes sur lesquels repose la durée du monde. Dans l'acceptation mystique de cette phrase, ils deviennent des 'justes ignorés', c'est-à-dire des hommes dont le caractère est ignoré de leur prochain - et peut-être parfois d'eux-mêmes. Personne ne sait, personne ne peut savoir ce que sont en réalité des saints sur lesquels repose le monde. S'ils perdaient leur anonymat, qui est inherent à leur être, ils ne seraient plus rien.

G. G. Scholem, la Kabbale et sa Symbolique

Was Dauer ist, könnten wir weder erfahren, begreifen, noch zur Gestalt bringen, ahnten wir nicht, daß sie überliefert wird, Spuren hinterläßt - wäre uns nicht ein Standardbild unvergeßlicher Ereignisse vorgegeben. Die Zeit, obgleich sie wuchert, zerstückeln wir. Der Geschichte rechnen wir die sagemumwobene Kraft zu, uns vor dem Vergessen, diesem grossen Tod, schützen zu können, die Zeit zu vermehren, wie die Perspektive kunstgriffig den Raum ausdehnt. Die Geschichte

verleiht uns den Kunstgriff, Ereignisse zu unterscheiden und je nach der potentiellen Zeit zu modifizieren, die wir ihnen in unseren Erzählungen (in der Geschichtsschreibung) zueignen, sie je nach Intensität und Resonanz zu klassifizieren, sie im nachhinein entlang der künstlichen und provisorischen Gegenwartsperspektive aneinanderzureihen. Das Vergessen ist unser Brandmal: auf dem Raster einer sinnlosen, abgründigen, unendlich bedrohlichen Dauerhaftigkeit basteln wir an Fragmenten, Kraftlinien, Remanenzeffekten, welche einer späteren Verarbeitung nicht entgehen werden, die zur Geschichtsumschreibung verurteilt sind, und immerwährend glänzen oder aber untergehen.

Die unentbehrliche Fiktion des Unvergeßlichen nennen wir: Ursprung. Und wir pflegen uns vorzustellen, daß die geschichtliche Zeit ihm entspringt und dahin zurückkehrt. So übersetzen wir die vergehende und vergangene Zeit, die verstreichende Zeit – ein Wiederaufgang, eine einzigartige, unauffällige Eigenschaft, die uns ermöglicht, nicht nur stets im Wiederholen zu verweilen, nicht nur stets am Ende oder am Anfang zu sein. Von Generation zu Generation geht das Urbild in einem anderen auf, die Perspektive verändert sich, setzt sich erneut zusammen, geht verloren; allein die neutrale Gestalt eines Ursprungs, die Unveränderliche eines unvergeßlichen, zwangserinnerten Ereignis-

ses stiftet die Überlieferung und die Erkenntnis von Dauerndem, von Kontinuitäten. Wir erinnern uns, weil wir Kontinuitäten rekonstruieren und sie, von perspektivischen Punkten ausgehend, bündeln. Spuren führen uns zu Interferenzen, Interferenzen zum Simultanen, zu einem imaginären, unvergeßlichen Ereignis, das die losen Kontinuitäten zusammenfaßt und uns erlaubt, die Zeit zu bewohnen, Spuren in ihr zu hinterlassen und einige wenige zu deuten. Wir verursachen Kontinuitätsbrüche, Ursprungsveränderungen, wir überschreiten Zeiten. Um eine Karte der Zeit aufzuzeichnen, haben wir das Prinzip des Wiederaanfangs eingeführt, damit die Erfahrung dem Vergessen und der Wiederholung überlegen bleibt, damit sie sich zu überbieten weiß, ein Ereignis ohnegleichen jenseits von Kontinuitäten hervorruft, und gleich einer Überschreitung über Riten, Zurückweisungen und Initiationszeiten hinausgeht. Uns, Knotenpunkte einer Genealogie, ist Doppeltes unmöglich: zu wiederholen und zu beginnen, Identität wie auch Einzigartigkeit zu erlangen; so bemühen wir uns da um eine versöhnende Erfahrung - um das Nu, das die übrigen Kontinuitäten wiederbelebt. Denn wir würden die Fiktion des Ursprungs einbüßen, würden wir nicht Überschreitungen wagen, die Erfahrung nicht bis zum Grenzpunkt zuspitzen, wo wir uns ihr Wesentlichstes zueigen machen, wo sie sich uns allerdings auch entzieht, weil sie Skandal

verursacht und uns zur Zielscheibe eines Gerüchtes, eines herausgehobenen Bekanntseins macht, weil von uns die Rede ist, ohne daß man uns zu Wort bittet. Überschreitend, wird uns eine seltsame Form der Autorität zugeschrieben, werden wir einer seltsamen Form des Dialogs gewahr, eines regellosen, diktierenden Sprechens, in dem wir auch wenn wir schweigen, gehört werden; nicht wissend, ob wir gehört werden, wenn wir sprechen - als würden wir uns schon von der doch gewöhnlicherweise diskreten und bedächtigen Welt verabschieden und so tiefe Erinnerungen aufnehmen, und so unwillentlich unseresgleichen, diesem von unserer Überschreitung angerufenen "Man", ein mögliches Fragment des Ursprungs, einen wider-natürlichen Maßstab darbringen.

In dieser Tiefe des unwiderruflichen Vergessens schlägt die Autorität Wurzeln, wir vermögen uns nur zu erinnern unter der Bedingung, daß wir eine Überschreitung wagen - in der zweideutigen Struktur des Mythos, der Sage, da aus jedem Skandal, diesem Geräusch, das auf die Überschreitung folgt, eine Erzählung entsteht, die sich in keinem Fall bewahrheiten noch dementieren läßt; wir könnten sie wiederum erzählen, wie sie uns diktiert wurde, ohne dem Gesagten Glauben zu schenken, es sei denn, daß wir unsererseits einen Skandal anzetteln und unseresgleichen diktieren, was um der Ordnung der Zeit willen geglaubt werden muß. Die

Kohärenz der Ereignisse, die kunstgriffige historische Perspektive, das Räderwerk der in der diachronischen Regelmäßigkeit eingesperreten spasmodischen Kontinuitäten verlangt, ruft nach Personen – weder wirklichen noch imaginären, weder Göttern noch Menschen – denen höchste Autorität zuerkannt wurde und denen es gelungen ist, die Schwelle des Vergessens zu überschreiten, weil sie sich der geforderten Überschreitung gewachsen zeigten.

Die Autorität, dieses Diktat des Wortes, verbindet die gesellschaftliche mit der Ordnung der Zeit, verbindet sie paradoxerweise unter dem Zeichen einer Überschreitung:

Nun liegt die Aufgabe und mögliche Größe der Sterblichen darin, daß sie es vermögen, Dinge hervorzubringen – Werke, Taten, Worte –, die es verdienen, in dem Kosmos des Immerwährenden angesiedelt zu werden, und durch welche die Sterblichen selbst den ihnen gebührenden Platz finden können in einer Ordnung, in der alles unvergänglich ist außer ihnen selbst. Durch unsterbliche Taten, die, so weit das Menschengeschlecht reicht, unvergängliche Spuren in der Welt zurücklassen, können die Sterblichen eine Unsterblichkeit eigener, eben menschlicher Art erlangen und so erweisen, daß auch sie göttlicher Natur sind. (1)

Sind denn die Unsterblichen etwas anderes als eine Aristokratie der Überschreitung? Und ist nicht jede Aristokratie diejenige Klasse unter allen anderen, der die Überschreitung zugewiesen wurde? Als Nutznießerin einer Überschreitung grenzt die Autorität die historische von der mythischen

Ordnung, die vergehende von der neu beginnenden Zeit ab. Würde sie ihre mehr oder weniger heimlichen Beziehungen zum Skandal nicht ausspielen, bedeutete dies den Untergang der Autorität. Das ist ihr Rätsel: sie ist das äußerste der Macht und setzt sich bei weitem über die Moral hinweg - sie weiß um das Geheimnis der Überschreitung, aber nichts ist geschwätziger als das anonyme Gemurmel, das Autorität verleiht und vergibt. Wundern gleich birgt sie nur Enttäuschung demjenigen, der sie bewahrheitet sehen will. Den Sozialwissenschaften hält sie ironisch den Spiegel ihrer Zweideutigkeit entgegen, denn sie beweist uns, daß man nicht Held sein kann, ohne Demagoge zu sein, nicht Einziger, ohne je public man zu sein.

Um das Vergessen zu verzögern, um ihm die mythische Geschichtlichkeit der Unvergeßlichkeit eines neu beginnenden, weder unveränderlichen noch einzigen Ursprungs entgegenzusetzen, billigen wir einer Form des abwesenden Wortes, des Wortes der Gehorsamkeit und des Befehls, welches das Wort der Gegenseitigkeit austreibt, verpönt, sich rühmt, uns den Ursprung zu überliefern, ihn zu ersetzen, uns zu ermahnen, daß wir des Ursprungs bedürfen, seines ermangeln, daß er solange abhanden sein soll, bis wir unsererseits die Überschreitung wagen. Das diktierte Wort bekleidet das Interim zwischen zwei Überschreitungen, zwei Zeiten der Anarchie, es fesselt uns an die kontinuierliche Zeit, erschließt

uns die Ordnung der Zeit, gesetzt der Fall, daß wir ihm eigens seine Vorlieben gewähren, daß wir uns seinem Wahnsinn hingeben, der uns ansonsten abstieße: Ruhm, Gerüchte, Gemurmel, Glauben, Aberglauben, Fetischismen, Charisma; so viel Vorschuß wir der herzustellenden Autorität leisten, so viel Pathologien betreffs gesellschaftlicher Ordnung treten auf den Plan, ohne die keine Ordnung in der Zeit herstellbar wäre. Die Symptome der Autorität sind dort, wo das Phantasma und das System eines synchronischen Ursprungs Riten, Sitten, Gesetze, Kräfteverhältnisse, ökonomische Strategien legitimieren und erzeugen. Formen der "freiwilligen Hörigkeit", laut La Boétie. Man fürchtet das diktierende, 'enttäuschende Wort - noch mehr aber fürchtet man, es könne verschwinden oder versagen. Wie skandalös auch immer dieses Wort sein mag, es widerstrebt dem "man" weniger als die dichterische Verpflichtung, die Natur zu überschreiten, bis ins äußerste vorzudringen, die uns über die soziale totale Tatsache emporzuheben vermöchte, über die Kollektivierung der Autorität, über deren innerliche Macht. Oszönität des Ursprungs, das ist Autorität. Sie geht uns voraus als Tradition, sie steht vor uns als Überschreitung, als unabänderliche Notwendigkeit, schneller voranzugehen als das Vergessen, dadurch seinem Vorgehen entgegenzuwirken, daß wir den Moment der Parusie, den Erlösungsbruch beschleunigen, daß wir wie Maldoror das übernatürliche Gan-

ze der Autorität herausfordern, das in der sozialen Tatsache eingemeißelt ist. Modern ist die Autorität, die weiß, daß eine Ordnung der Zeit allein durch sie besteht, die die geschichtlichen Zusammenhänge um Erhaltung ihrer selbst willen umwälzt. Archaisch ist die Autorität, weil wir durch sie Kontinuitäten an eine künstliche, synchrone Zeit binden und weil wir uns in Geduld fassen. .

Wir wirken an der freiwilligen Hörigkeit mit, sind zum Gehorsam, zum Herrschen und zum Überschreiten vorherbestimmt; wir sind zugleich politische und poetische Subjekte; politische, um die soziale Tatsache fortzusetzen und das Vergessen zu sühnen - poetische, um die Tradition nicht allzu hastig zu verzehren und um die Gleichzeitigkeit aller Dinge, aller Taten zu genießen. Wir kollektivieren die Autorität, um das diktierte Wort zu beschwichtigen, um es in einer politischen Ordnung zu legitimieren. Gleichzeitig müssen wir diese Ordnung untergraben, sie verwerfen, pervertieren, um uns zu individualisieren. Es gibt keine politische Authentizität ohne eine Folie der Überschreitung, die Autorität ist nur normal, wenn sie zugleich skandalös ist, sie ist absurd und obsolet, wenn sie ihre Obszönität verheimlicht und die fiktive Macht des Ursprungs usurpiert.

Jeder politisch strukturierten Gesellschaft, der es also obliegt, Autorität zu legitimieren, ist immer eine dunkle Seite der Macht eigen, die ihr widerstrebt und die sie zugleich fasziniert, die Seite der Übertretung, das aristokratische Amt der Transgression, dem das Politische, sobald es zur Zeit der griechischen und biblischen Antike entsteht, Schranken zu setzen versucht, indem es die Gemeinschaft der ritualisierten Übertretung zur Gemeinschaft der kollektiven Gesetzgebung umwandelt: dem demos (das Volk als Begriff des politischen Willens) wird die Territorialisierungsmacht und die nahestehenden Gewalten zuerkannt. Als politische Subjekte entwerfen wir nicht nur einen Begriff von Autorität, die von einer höheren Autorität in Frage gestellt werden kann, sondern wir mißtrauen ihr (wie die ursprünglichen Gesetzgeber es taten), solange sie nicht in einem argumentativen System eingefaßt und dazu veranlaßt wurde, die eigene Notwendigkeit unter Beweis zu stellen. So sind wir politische Subjekte geworden: die Autorität haben wir zur Beweisführung über sich selbst gezwungen, dem diktierten Wort haben wir das logische Wort entgegengestellt, so daß in nuce Autorität nur einem stetigen, grundsätzlichen Streit um die eigene Definition entspringen kann. Vor dem Tribunal der Legitimität ist die Autorität dazu verpflichtet, ihre Unschuld nachzuweisen, weswegen das politische Denken stets um das kleinste Übel

kreist, um einen Begriff der Legitimität als geringsten Mißgriff der Autorität, um die Grundsätze ihrer Kollektivierung, so wie es aus den sukzessiven Kategorien des Politischen erschließbar ist, welche das Denkmodell der rei publicae aufstellte und gliederte (Verantwortlichkeit, Repräsentation, Delegation, Gewaltenteilung). Der ohnehin vorgegebenen Autorität wird von dem politischen Denken die argwöhnische Frage gestellt, welche gerichtlichen und staatsrechtlichen Techniken denn dem freiwachsenden Absolutismus des Gemeinwesens einen Maßstab setzen können.

Derselben Fragestellung verdanken wir nun auch die Entstehung der Soziologie. Anhand der gleichen Problematik vermochte das soziologische Denken die Legitimitätsdebatte zu umschiffen und die Autoritätserscheinungen als einen Prozeß der Selbstregulierung zu erforschen. Denn die Soziologie untersucht nicht die Legitimierung, sondern die institutionelle Fähigkeit, die Werte zu Normen, die Widersprüche zu Regeln, die Entscheidungsverfahren zu Selbstverwaltungstechniken, die Hierarchien zu Konsensformen, die organisatorischen Zwänge zu Codes einer impliziten Kommunikation zu umschreiben. Sie postuliert, die Herrschaft herrsche nicht, sei vielmehr eine zu durchschauende Komplizenschaft. Als Wissenschaft zielt sie auf die apodiktische Wahrheit der Autorität ab. Sie versucht nämlich, allein den "Tatsachen" die Autorität eines un-

fehlbaren Determinismus zu verleihen - als soziale Wissenschaft hält sie implizit dafür, es gäbe eine objektive, unfehlbare Logik der Autorität, die diese stets freisprechen und ihr den Beweis der Transgression ersparen könne. Das soziologische Denken darf als politisch beschaffenes angesehen werden, da es die Autorität überhaupt vergegenwärtigen will; es muß aber auch als ein dem Politischen widerwilliges Unternehmen betrachtet werden, das Formen der Autorität als unfragwürdige Determinismen vertritt, woraus eine Autorität ohne Fehl und Tadel erwächst, die dem argumentativen Befragen des Rechtlichen entzogen ist. Autorität als nicht-argumentative und dennoch einsehbare Macht -so dürfte wohl die Grundlehre des soziologischen Denkens heißen, das sein Objekt nicht als Endpunkt der Transgression, der Übertretung, sondern der Produktion, des Fortschreitens bestimmt.

Man möge sich die Anfänge der Soziologie in Erinnerung rufen, da der ihrer selbst noch nicht bewußten 'industriellen' Gesellschaft eine Avant-Garde Funktion zugesprochen wurde. Bei Sint-Simon sollen sich die übernatürlichen, historischen und normativen Bezüge der Macht und des Regiments aus ein und derselben funktionalistischen und funktionsmäßigen Argumentation ergeben. Hier wird die Autorität aus der Leistung begründet, mit allen Vorrechten, die in der sozialen Arbeitsverteilung angesiedelt

sind - deren Vertreter ist eine Elite, die sich als eine Avant-Garde der Leistungsfähigkeit (efficiency) vorstellt und als Aristokratie der Entscheidung um Anerkennung wirbt, damit die Symbole der Entscheidung zur Aristokratie der Produktion übergehen, d.h., der Auffassung Saint-Simons gemäß, zu "nicht-parasitären" Gruppierungen oder Klassen. Diese Heiligsprechung der Produktion läßt sich allerdings nicht nur auf den antifeudalen und antiklerikalen Diskurs des dritten Standes zurückführen: sie fällt auch mit einer Privatisierung der Öffentlichkeit zusammen, da sie die abstrakten und unpersönlichen Symbole der Legitimität mit den korporativen Insignien der Leistungsfähigkeit versieht. Sie entheiligt das herkömmliche politische Denken, das die Privilegien als Insignien der Autorität rechtfertigte. Zudem ist dieser Produktivismus der industriellen Avant-Garde ein Vertreter der utilitaristischen Gesinnung, welche sich die Gesellschaft als ein Bündel konkurrierender Interessen vorzustellen pflegte, inmitten derer die Leiter der Produktion sich als Bürgen der Reproduktion für die gesamte Menschengattung darstellen: der Produktion als Inbegriff der industrialisierten Arbeit soll die Re-Produktion als Inbegriff der menschlichen Geschichte angeglichen werden. Diese Autorität der Menschenführung wird damit legitimiert, daß sie das Überleben der anderen zu bewahren vorgibt und ihnen die Reserven liefert, die zur Reproduktion unentbehrlich sind.

Diesen neuen Überlebenswerten, womit sich von nun an der Diskurs der Autorität ausstattet, darf man entnehmen, was R. Sennett als "the fall of the public man" erkannt hatte: die ständische Identität, das "Metier", wird zum Legitimitätskriterium. Damit wird der Bruch in der Tradition um so eklatanter; das politische Denken dieser Zeit weiß darum und durchschaut auch schon die Auswirkungen dieser Privatisierung des öffentlichen Bereiches auf die Legitimitätsstrukturen. In dieser Hinsicht dürften die Prognosen von Tocqueville mit den programmatischen Erklärungen des Kommunistischen Manifests verglichen werden, dessen Verfasser nachdrücklich wiederholten, die kommunistische Fraktion des Proletariats habe keine eigenen, von der gesamten Arbeiterklasse unterschiedenen Interessen - eine Einsicht, die wiederum aus der Hegelschen Einstellung abzuleiten ist, der Staat solle dem Bereich der privaten, personenbezogenen Interessen vorstehen. Im Gegensatz zum **Saint-Simonismus** will die Liga der Kommunisten eine soziale Klasse unter allen unterscheiden, die ihre Funktion zum Politischen dadurch wesentlichst bestimmt, daß sie keine klassenspezifischen Interessen hätte. Hierbei ist wohl das Politische immer noch als die Instanz gemeint, die den Widerspruch von Gesellschaft und Gemeinschaft, von Gesellschaft und Gemeinwesen zum Vorschein bringt. Obschon das Kommunistische Manifest darauf abzielt, die Gesellschaft

als Multi-Subjekt des Politischen und die Gemeinschaft als Multi-Subjekt der Produktion zu vereinigen und somit die Hegelsche Aufhebung des Privaten in dem Staat- und durch ihn-wiederum aufzuheben, wird dennoch einer traditionellen Theorie der Souveränität nicht entsagt.

Der von R. Sennett untersuchte Verfall des öffentlichen Menschen ist nicht der historischen Psychologie zuzurechnen, und zwar um so weniger, als gerade das Ereignis der verfallenden Öffentlichkeit die Improvisation, die Verfertigung der neuen Disziplin, der historischen Psychologie notwendig machte. Der Verfall der Öffentlichkeit geht mit dem allgemeinen Untergang der politischen Struktur im Laufe des 19. Jahrhunderts einher. Die Gleichsetzung Saint-Simons von einer Energiemenge und einem Mehrwert an Legitimität weist eindeutig auf deren Entwertung hin, in dem Maße, wie sich das Gesetz auch als Norm und nicht nur mehr als Imperativ durchzusetzen versucht. Das soziologische Denken soll nun solche "spontanen" Formen der Autorität klassifizieren und sie in eine allgemeine Anthropologie der Produktion einbetten, ihr obliegt, der in Krise geratenen politischen Struktur eine institutionelle Antwort zu unterbreiten – eben diese Krise hatte J.J. Rousseau zum ersten Mal verkündet, als er auf den Begriff von Legitimität als einen äußerst paradoxen, aporetischen rekurrierte und danach trachtete, die übernatürliche Ge-

wordenheit des Gesetzes zu überwinden, das Gesetz ohne Übertretung zu denken und Legitimität von Autorität explizit zu trennen. Die Auffassung, man könne die Legitimität mit einer Revolution gegen den Tyrannen restaurieren, stammt unmittelbar aus den Einsichten Rousseaus und kann in der Tat nur unterstreichen, wie sehr sich die herkömmlichen Verhältnisse von Legitimität und Autorität gelockert hatten. Ob als "Volksbewaffnung" oder als Erteilung der "Sondervollmacht", die Gewalt wird zum Grundsatz der republikanischen Schriften, denen zu entnehmen ist, daß die Ereignishaftigkeit des Politischen schwindet: der Staat neigt zur permanenten Transgression, zur Selbstüberschreitung, während die Autorität sich autonomisiert und das Gesetz sich relativiert. Diese Verringerung der politischen Ereignishaftigkeit und der Verfall des public man entspricht dem langsamen Prozeß einer sich banalisierenden Autorität:

L'autorité comme on l'a connue jadis, qui naquit de l'expérience romaine de la fondation et fut interprétée à la lumière de la philosophie politique grecque, n'a nulle part été réinstituée, ni par les révolutions ni par le moyen encore moins prometteur de la restauration, ni surtout par les états d'esprit et courants conservateurs qui balayent parfois l'opinion publique. (2)

Seit der "Entstehung des Politischen" bezieht das Gesetz seine Kraft aus der Tatsache, daß sich die Polis und die Physis gnadenlos bekämpfen: jede politische Verfassung

ist auch eine metaphysische Verfassung, d.h. das Gesetz, das die Mitglieder der Polis staatsrechtlich und militärisch gleichermaßen befugt, stützt sich auf den Logos, der die Ebenbürtigkeit der Menschen in dem Sprechen voraussetzt - außerordentliches Dasein der Menschen in der Natur. Gegenüber anderen Gesellschaftsformen liegt die Einzigartigkeit des Politischen darin, daß es die Autorität unmittelbar auf den Logos gründet: laut Aristoteles ist es ein und dieselbe Struktur, die aus dem Menschen ein sprechendes und ein politisches zugleich macht - ein politisches, weil sprechendes Wesen: weil Ausnahme innerhalb der Naturordnung; so vermag der Logos dem Gesetz eben seine Autorität zu verleihen und ordnet dem diktierten Wort das logische bei. Gegenpart zum menschlichen Dasein als Ausnahmezustand in der Physis ist die Polis, die die Grenze zwischen dem Naturzustand und dem widernatürlichen Dasein des Menschen zieht.

Als Logos bezieht das ursprüngliche politische Denken die übernatürliche Autorität des Gesetzes aus diesem widernatürlichen Dasein. Dabei ereignet sich gleichsam eine philosophische Entdeckung, deren eigenste Bedeutung darin liegt, daß beide Bestimmtheiten des Logos, das Sprechen und die Sprache, als zwei Seiten ein und derselben Lage angesehen werden: als Sprechen bezeichnet der Logos die Gattung eindeutig innerhalb der Natur und gegen sie - als

Sprache erschließt er die Möglichkeit des "Denkens": des Argumentierens, des Auslegens, was nicht nur heißt, daß das Vorgegebene als Zeichen zur Bedeutsamkeit gebracht wird, sondern auch, daß die Zeichen umgeschrieben werden können und damit der Ausnahmezustand aufgehoben werden kann, indem andersartige Bezeichnungsserien aus der Physis hervorgehoben werden.

Das Gesetz der Polis bezieht mithin seine Autorität aus dem Apriori eines Ausnahmezustandes. Den Menschen gelingt es nur, ihre immer auch gefährdete Einzigartigkeit zu bewahren, wenn sie in dem System des Gesetzes Schutz finden. Daher auch der unauffällig apokalyptische Unterton der aristotelischen Klassifizierung: das Gesetz bindet die Menschen untereinander, tut der Natur jedoch Gewalt an, wie die Natur sie dem Menschen zufügte, indem sie ihn als ein maßlos eigenartiges Wesen inmitten ihrer Schöpfung aussonderte. Keine Bindungsfunktion kann deswegen dem Gesetz zuerkannt werden, die nicht gleichzeitig eine grundlegende Gewalt und eine grundlegende Überschreitung mit einbezieht. Jede Souveränität geht dann a priori über das eigene Maß hinaus, jede Legitimität wird dann a priori von einer Autorität übertroffen, weil die Kraft des Gesetzes nicht zu verhandeln ist: das Gesetz selbst ist diktiert, es vollstreckt die Notwendigkeit, die Natur zu vergewaltigen, um die Gemeinschaft der Menschen zu begründen.

Den politischen Begriffen der Gleichheit und der Ebenbürtigkeit liegt also eine Differenzierung zugrunde, die jeder logischen Aufhebung widersteht; eine Differenz, die laut der griechischen Philosophen der Sklave, der Fremdling, der Barbar verkörpert – Naturgeschöpfe, wiewohl auch sie zum Sprechen befähigt sind. Ist der Mensch in diesem Klassifizierungssystem des Logos ein politisches Subjekt, gilt dies in erster Linie in Abgrenzung zum Sklaven, so wie später der Mensch als Christ und der Christ als Mensch gelten, weil ihm der Jude oder der Heide entgegengesetzt wird: das definierende System ist auch ein bewertendes System; der Ausnahmezustand des Menschen in der Natur entspricht nicht so sehr einer formallogischen Kategorie als vielmehr einer symbolischen Aussage, deren politischer Inhalt durch ein Wertsystem vermittelt ist, d.h. zwischen Auf- und Entwertung schwankt und einen Disqualifizierungsprozeß in Gang setzt, dessen Hauptgegensatz derjenige zwischen Bürger und Sklave ist. Wie sich Polis und Physis gegenseitig ausschließen und unvereinbar sind, das verkörpert gerade der Sklave in der Polis. Die widernatürliche Seltenheit der Menschen wiederholt sich als politische Ungleichheit in der Entscheidungsstruktur.

Ebenbürtig und ungleich: gerade dieser Widerspruch, womit das Politische die Menschen untereinander bindet, um den "Willen zur Macht" gegen die Physis zu offenbaren, hat die Denker des Logos dazu gezwungen, die politische Legitimität mit der Autorität einer Elite zu belegen. In der Elite wird gesellschaftlich dargestellt, was zwischen Polis und Physis logisch nicht auszusöhnen ist: "Einer gilt mir zehntausend, falls er der Beste ist", lehrt Heraklit, der auch einer der ersten Theoretiker der Polis ist: "Das Volk soll kämpfen um sein Gesetz, wie es um seine Mauer kämpft", so lautet das Paradigma der Mauer, das von der Natur trennt und das Politische dem Städtischen gleichsetzt, indem es die Stadt dem Lande wie den Logos der Physis entgegensetzt; Mauer, Festung bedeuten, daß der Krieg nun nicht in der Natur, sondern auch gegen die Natur geführt wird - darum ist der Logos gleich am Anfang eine Apokalypse: die Natur erkennt er nur, wenn er ihre Zwecke versetzt, er sondert die Physis von dem Kosmos ab. Er errichtet das Gemäuer, das Stadt und Land auseinanderreißt und unternimmt infolgedessen die Übertretung, die den Menschen vom Kosmos absondert, und er beauftragt die Polis, die Physis niederzuwerfen. Gerüstet mit dem Logos, verlassen die Menschen den Kosmos, sie werden mit Erfindung des Politischen zur Elite der Natur: " (...) indem sie einander einen vergleichbaren Grad an Menschlichkeit absprechen,

also sich unterordnen."³ Wenn Nietzsche im ausgehenden 19. Jahrhundert das Wesen einer "guten und gesunden Aristokratie" anführt, erinnert er da nur an die Grausamkeit, ohne die es keine Hierarchie in der Polis gäbe ("... sie gehört ins Wesen des Lebendigen"; gerade diese Hypostase zeichnet ihn als Nicht-Griechen aus, jenen war die Grausamkeit nicht eine "vitale", sondern eine meta-physische):

Auch jener Körper, innerhalb dessen, wie vorher angenommen wurde, die einzelnen sich als gleich behandeln - es geschieht in jeder gesunden Aristokratie -, muß selber, falls er ein lebendiger und nicht ein absterbender Körper ist, alles das gegen andere Körper tun, wessen sich die einzelnen in ihm gegeneinander enthalten (...) (4)

Im Gegensatz zu anderen symbolischen Vergesellschaftungsformen wirkt der Logos als ein Faktor politischer Natur, weil er eine Hierarchie, eine Technik der Auserwählung und der Disqualifizierung in Gang setzt: kein Reich des Menschen ohne die Auserwählung eines Übermenschen und ohne Selektion eines Opfers; keine politische Gleichheit, keine Ebenbürtigkeit ohne symbolische Disqualifizierung: "(...) jene wahrhafte Menschen, jene Nicht-mehr-Tiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen (...)",⁵ ruft Nietzsche aus, der die Meta-Physik der Autorität zur Zeit Heraklits bis ins äußerste getrieben sehen möchte. Die "gesunden Aristokratien" als Inbegriff des "Lebens" und

"den Willen zur Macht" definierend, hat Nietzsche doch folgendes vergessen: ein derartig rein vitales Wesen gibt es nur als Frucht des Krieges, den die Menschen der Natur erklärt haben, nachdem das heraklitische Volk seine Festungen ausgebaut hat, wenn einmal die Gesellschaft zu einem Politikum geworden ist und nun Die Ewige Stadt, die versteinerte Bundeslade erträumt, worin sie der Apokalypse entkommen und sich unverletzt in das Andere Reich begeben könnte. Bei Nietzsche ist dieses "Vergessen" kein Zufall, sondern es erläutert in den Termini der Philosophie das Darwinsche Modell, wobei der Übermensch zu dem "Tier" im gleichen Verhältnis steht wie eine lebendige Tierart zu einer verschwundenen. Dieses Vergessen zeigt symptomatisch die Entkräftung an, der die Struktur des Politischen unterliegt. Denn ein derartiges Vergessen impliziert eine bewußte Auserwählung, ein Programm der Auserwählung im Schoße der Masse, eine Vorherbestimmung der Elite in der Polis. Gerade dieser Narzißmus der Vorherbestimmung der Elite hat für das komplexe Verhältnis von Autorität und Legitimität verheerende Folgen. Zur Zeit des entstehenden Politischen wurde von Heraklit das aristokratische Dasein als eine Herausforderung angesehen, die zu erkämpfen es galt ("Einer gilt mir zehntausend, falls er der Beste ist": diese Eigenschaft ergibt sich aus einem abgeschlossenen Agon). Zur Zeit der Krise des Politischen aber hat

sich dieser Agon, wie Nietzsche ihn phantasiert, naturalisiert; nun werden die sozialen Hierarchien laut der Philosophie in eine natürliche Ordnung eingetragen, d.h. sie werden als Verneinung oder Verkennung der politischen Ordnung und des Gesetzes aufgefaßt.

Man vergesse nicht, daß die Polis, Ort einer Diskriminierung und einer Auserwählung, so immer wieder Gefahr läuft, das Politische zu vergessen, und wie die Menschen die kunstgriffige Beschaffenheit ihrer sozialen Verhältnisse wohl auch vergessen mögen, sie als von der Natur selber gestiftete begreifen, sie sich einbilden mögen, daß ihnen die Rollen, die sie einander zuteilen, um ihr widernatürliches Dasein im Schoße der Natur zu rationalisieren, von der Natur selber zugeschrieben worden seien, und daß die Natur die Menschen ebenso wie die Tier- und Pflanzenarten kennzeichne, daß sie den unwissentlichen Menschen ihre Klassifizierungen und symbolische Operationen diktiere. Derartige philosophische Allegorisierungen müssen auf Dauer notwendigerweise mit der Tradition des Logos und des Politischen brechen. Vergißt die Elite ihren politischen Ursprung, dann vergißt sie die Transgression, die Überschreitung und nimmt allein die Reproduktion der Natur in Anspruch.

Gleichwohl dieses Vergessen das Politische bedroht, ist es nichtsdestoweniger Bestandteil seiner Struktur,

die in Griechenland zugleich die politischen Gesellschaften und das historische Wissen, die Polis und den Widerstand gegenüber dem Vergessen hervortreten läßt, als sei der politisch gewordene Mensch einer neuen Art von Dauer und dadurch auch dem Vergessen ausgesetzt, als würden die ersten Geschichtsschreiber, die die Werke des Gedächtnisses ansetzen, zur Gründung des Politischen unmittelbar beitragen.⁶ Warum denn muß die Autorität an den Ursprung der Autorität erinnert werden? Warum vergißt die politische Macht ihren Ursprung und kann der narzißtischen Täuschung nicht widerstehen, sich als Grund ihrer selbst anzusehen?

Aus dem Grund, daß die politische Struktur eine Klassifizierungsart ist, ergibt sich auch, daß sie implizit ein Wertsystem, eine hierarchische Organisation ist, in der das logische Wort das Diktat des Logos über die Physis voraussetzt: die Mauer der Polis verteidigt den Demos gegen seine Feinde, gegen die anderen Polis, freilich bereitet sie auch den Angriff gegen die Physis vor. Im Schutze des Gesetzes und der Mauer setzen die Menschen ihre gesamte Existenz derart aufs Spiel, daß die Antinomie des Logos und der Physis dem politischen Subjekt in keiner Weise seine Universalität bestätigt, vielmehr die "Abwertung des Menschen durch den Menschen" (Lévi-Strauss) einführt, ihm einen Feind verspricht, einen äußeren wie

auch einen inneren, und zum Kampf, zum Krieg ruft. In ihrem politisch-homogenen Gemeinwesen, das wider die Natur entstand, werden die Menschen kulturell ungleich, sprechen sich "einander einen vergleichbaren Grad an Menschlichkeit ab"; einer kann zehntausend gelten, der sich dann den Göttern nähert und die anderen in die Nähe des Tierreiches rückt.

Schreiben wir das System der politischen Bestimmungen so um, daß wir ein System der kulturellen Analogien erhalten, dann können wir in der Struktur des Politischen die Matrize der elitären Logik ablesen:

Logos	→	Polis	→	Stadt	→	die Besten	→	Sieg
"		"		"		"		"
Kosmos	→	Physis	→	Land	→	die anderen	→	Niederlage

Denn das Gesetz führt das Subjekt nicht nur in eine Verkettung politischer Bestimmungen ein: unwissentlich wird es auch einer Werthierarchie zugeordnet, die sich von dem Übermenschen (dem Unsterblichen, dem Helden) bis zu dem Mann ohne Eigenschaften (ohne Gesetz und ohne Genus) erstreckt. Auf der Horizontalen abgelesen, ergeben sich die Differenzen als Resultate einer Logik der Dazugehörigkeit und der Mitgliedschaft, auf der Vertikalen aber gelten sie als Resultate einer Logik des Ausschlusses und des Abwertens. Aufgrund dieser Macht der doppelten Definition ge-

winnen die politischen Gesellschaften ihre grundsätzliche Originalität im Verhältnis zu den Gesellschaften ohne Staat, die von der Ethnologie auch als "segmentarische Gesellschaften" bezeichnet wurden, um die Abwesenheit eines normativen allgemeinen Nenners zu unterstreichen. Während die politischen Gesellschaften nur einen einzigen qualitativen Unterschied in einer einzigen, endlosen Serie aller Menschen macht (einer kann zehntausend gelten), bilden die segmentarischen Gesellschaften mehrere qualitative Differenzen zwischen mehreren begrenzten Serien (Totem, Clan, Kaste). Per definitionem kann dann ein einzelner lediglich innerhalb des eigenen begrenzten sozialen Zirkels zum Objekt einer Bewertung werden, wie die begrenzten sozialen Einheiten auch nicht miteinander vergleichbar sind, denn ihr "Wert" besteht darin, Differenzen zu schaffen und damit die Einrichtung einer homogenen "sozialen" Ebene zu verhindern. Das Auftreten des Logos hat also schließlich dazu geführt, die zwischen heterogenen Arten bestehende Differenz als eine Serie von Ungleichheiten innerhalb einer einzigen Art zu etablieren, die eben der Mensch sein soll. Sicher, auch der Logos gehört einer bestimmten Art an, er ist aber mit einer unvergleichbaren Eigenschaft behaftet: er ist ein Faktor des Ausschlusses, er bricht die Kette der Analogien, die Reihe der virtuellen Verbundenheit zwischen Natur und Kultur, wie er den Sklaven zu dem

Bürger als sich gegenseitig ausschließende Subjekte ins Verhältnis setzt.

Der politischen Struktur ist dieser Konflikt zweier antinomischer Notwendigkeiten inhärent: die eine sichert die Ebenbürtigkeit der im Logos eingeschlossenen Menschen, die andere stiftet deren Ungleichheit, die Physis wird der Polis, der Mensch dem Übermenschen untergeordnet. Gegen die Physis ist eine zu akkumulierende Allmacht vonnöten: als Attribute der Herausforderung, der paroxysmalen Polarisierung, der imperialen Ausdehnung errichtet die Polis ihre Mauer und verhängt den Belagerungszustand in dem Naturzustand - meta-physische Überqualifizierung, die zu einer politischen Deklassifizierung veranlaßt. Denn die von Heraklit proklamierte aristokratische Klassifizierung bedeutet weniger die Auserwählung eines Übermenschen als vielmehr die Absonderung eines Paria. Von oben her wertet sich das System dem eigenen Wunschbild nach aus (es richtet den mythologischen Pantheon der Helden und der Götter ein), von unten her wertet es sich realiter aus, wobei der Sklave zum sichtbaren, die Götter zum unsichtbaren Teil der Skala der politischen Wertigkeiten gehören. Der Diskurs von der Auslese bezeichnet dann nicht so sehr Selektion bedeutender Individuen als vielmehr einen Prozeß der Deklassifizierung, dessen Zweck das Duell gegen die Natur ist, wobei der Sieg schon im voraus symbolisch errungen ist,

wenn bestimmte Menschen in dem Naturzustand gehalten oder in diesen zurückgeworfen werden. Deswegen bringt die Hegelsche Figur des Sklaven die des Kriegsgefangenen so deutlich in Erinnerung: als Grenzfall der Deklassifizierung ist ja der Sklave der Mensch ohne Genus, der in die bloße, serienmäßige Reproduktion verfiel und als Sexus ohne Genealogie, als Leib ohne eigenes Territorium an der Grenze des tierischen Daseins vegetiert.

Die eigene elitäre Funktion läßt den Logos gegenüber seiner katastrophalen Vereinsamung in der Physis widerstehen. Um den Krieg gegen sie zu gewinnen oder auch um dessen Ausbruch einzudämmen, simuliert er im voraus seinen Sieg, während er diejenigen unter den Menschen bestimmt, die als Geisel der Herrschaft den niedrigsten Abfall vertreten und den metaphysischen Mehrwert der Herrschaft darzustellen gehalten sind. Inferno. Es hat allerdings niemanden gegeben, der wirklich gewußt hätte, wo überhaupt das Haupt einer Hierarchie anzusetzen oder wie letztere zu rechtfertigen gewesen wäre: jenseits der höchsten, greifbaren Macht, gibt es nicht doch die okkulten Mächte, über die Götter hinaus, gibt es nicht doch den Deum absconditum? Ist sich nicht jeder dessen bewußt, daß eine jede Hierarchie diesen Gott ersetzt und daß seine Gegenwart und seine Offenbarung sie verschwinden ließe? Daß der Name "Gott" die Antinomie benennt, die sich

der Anderen war V.s Seins-Grad nun also, da sie als bearbeitetes Produkt, als prospektives Vorbild zahllose Kopien, als Massenware, da war, während sie vorher, in ihrer blamablen Vorzeit, als unbearbeiteter Rohstoff und als unseliger Singular nun der dunklen Tiefe, nur der armseligen Plebs der Konsumenten zugehört hatte. (7)

Wie in einer Tautologie wird die zu bezeichnende Autorität als Bezeichnetes angeführt: quia nominor leo. Halten wir den Eliten den Spiegel hin, reichen wir ihn auch den Soziologien hinüber, die den Narzißmus der Eliten für bare Münze nehmen, wenn sie den elitären Diskurs ins "Reale" zu übertragen versuchen und so dem tautologischen Teufelskreis zum Opfer fallen. Diese Soziologien wollen wir nicht anfechten, sondern lediglich feststellen, daß sie in das Fahrwasser des tautologischen Geredes geraten, weil sie den gleichen Fehler wie Saint-Simon begehen: die Konkurrenz zwischen privaten Personen verstehen sie als eine der sozialen Ordnung immanente Zweckmäßigkeit, und so leisten sie dem narzißtischen Vorurteil der Aristokraten epistemologische Bürgschaft (schon Nietzsche merkte an, daß eine Aristokratie, die sich als eine 'classe de fonction' definiert, untergeht: jene Soziologie, die ausgerechnet die Eliten funktionalisiert, wurde geboren, um uns zu verhehlen, daß sie verschwunden sind (wie die Theologie amtiert, um uns zu verhehlen, daß Gott nicht existiert) - subtile Darstellungsweise eines Wissens, das allein aus einer Ver-

leugnung, aus einer Trauer um den eigenen Gegenstand besteht.

Wer die Autorität und ihren Ruhm nicht unterscheidet oder diesen Unterschied für ihr wirkliches Wesen nimmt, der ist schon im voraus verloren, wie uns der Hassidim von Elie Wiesel einst verlauten ließ: "Welches sind denn meine Sünden", rief er manchmal aus, "daß ich dermaßen zur Berühmtheit verurteilt bin?"⁹

Der Ursprung der Autorität ist verlorengegangen. Dennoch hätte die soziologische Beförderung der Eliten noch lange vorgehalten, wäre sie nicht mit anderen Diskursen konvergieret, die auch dazu neigen, die soziale Ordnung und darunter auch jeden Kosmos als ein Gefüge der Produktion, der Reproduktion und der Konkurrenz anzusehen. Der Einfluß der Darwinschen Modelle auf die gesamten Sozialwissenschaften ist wohlbekannt. Die Ursachen dieser Prägung gründlicher zu untersuchen, würde der Moderne sicherlich eines ihrer Geheimnisse entreißen. Diese Modelle führten nämlich in die Naturwissenschaften ein teleologisches Muster ein und ersetzten das ehemalige theologische Argument der providentiellen Sanktionierung durch die Gestalt sich zweckmäßig und unbewußt regulierender biologischer Einheiten. Daher der Niederschlag der Darwinschen

Bio-Theologie auf das politische Imaginäre, denn sie stellt einen 'cycle de structure' (C. von Weizsäcker) dar, in dem die Selektion nicht mehr das Ergebnis des Kampfes, wie bei Heraklit, sondern dessen Sinn und Wert ist. Darwin setzt das bloße Überleben dem Wert des Lebens gleich: zu einem Subjekt wird man nicht mehr, weil man es zu bewahren weiß (in den Augen der christlichen Prophezeiung ist dies eine der Hauptsünden). Die Implikationen dieser These dürfen auf keinen Fall unterschätzt werden, die die Beziehung zum Tod und zur Lebensintensität durch eine Beziehung zum bloßen Überleben, zu einem Weniger an Leben ersetzt. Das Darwinsche Szenario bietet weniger eine Regel für Spieler an, als daß es vielmehr das Gesetz der 'Gewinner' bekräftigt. Politisch-philosophisch gesehen, wird signalisiert, wie tief die Ordnung von Entscheidungsstrukturen berührt wird: hatte die Tradition die Entscheidung im Bereich des Politischen angesiedelt und die Selektion als unabwägbaren Abschluß eines nicht zu steuernden Vorgangs angesehen, so geht die Moderne anders vor, sie kalkuliert die Selektion ein und präpariert die Entscheidung als ein zufälliges Geschehnis. Wer nämlich die Ordnung der Lebenden als eine der 'Gewinner' ansieht, der setzt zweifelsohne voraus, der Krieg sei vorbei oder aber, wenn er erneut ausbrechen sollte, das allgemeine Recht bestimme die Sache des Stärk-

sten. Vae victis. Nun aber ist der Krieg nicht beendet - und das Darwinsche Modell ist weniger eine Bilanz, weniger eine Archäologie als vielmehr eine Prognose und ein Manifest. Nun war die Elite nicht mehr genötigt, sich im Kampf hervorzutun, sie mußte sich vielmehr eine Logistik des behutsamen Überlebens aneignen und damit die Figur der Hegelschen Dialektik wiederholen, beinahe karikieren: der Darwinsche Herr unterscheidet nicht mehr zwischen Leben und Tod, sondern Leben und Überleben. Darf im übrigen immer noch von einem 'Herrn' die Rede sein, wenn dem Universum einer seiner beiden Pole, der Tod, genommen wird? In der Ordnung des Überlebens hat die Prüfung der elitären Befähigung immer schon stattgefunden, hat die Menschengattung wie jede andere Gattung das Reich des grossen Todes immer schon betreten. Wenn sie nun ihr Leben bewahrt, anstatt es zu riskieren, wenn sie auf den Kampf um die Werte verzichtet, dann heißt es, daß das Jüngste Gericht schon stattgefunden hat, oder daß es jeden Tag stattfindet. Darwin reißt die Mauer nieder, welche zu errichten Heraklit das Volk aufgefordert hatte - diejenigen sind die 'Besten', so Heraklit, die den Kampf gewinnen, der als Artefakt, als Ritus zum Wesen des Politischen gehört, während Darwin seinerseits als 'Stärkste' benennt, die den einen Kampf überlebt haben, der schließlich keinen anderen Zweck haben soll als das eigentliche Überleben.

So hat sich der Kampf der (Menschen-)Gattung gegen sich selbst gewandelt. Die Elite dementiert das eigene Wertesystem, da sie nun nur noch das Amt des Überlebens bekleidet und dem des Über-Todes entsagt, das Unsterblichkeit und Vergöttlichung verhieß. Das Überleben verspielt aber die Sicherheit im Laufe des jeden Tag vollstreckten Jüngsten Gerichts, verspricht das Leben einem Todesurteil zum Trotz: den Tod überlisten wollen! Es besteht immer noch ein Ende, aber kein ~~Wiederanfang~~ mehr, alles kann verschwinden, nichts soll je wiedererscheinen.

Die Darwinsche Kosmogonie stellt den Ausnahmezustand als eine normale Kategorie des Seienden dar; damit entpolitisiert sie die Polis, denn ohne die Transgression kann die Souveränität nicht mehr im Vordergrund stehen, jetzt gilt es vielmehr unfehlbar denn verantwortlich zu sein.

Es müssen also diese zwei Orientierungen des Darwinischen Regimes erwogen werden, die latente, die auf eine einkalkulierte Selektion und eine aleatorische Entscheidung abzielt, und die manifeste, die zu einer Sicherheitsverwaltung einer überlebenden Welt, zu einer post-traumatischen Ideologie führt. Die Überlebenseliten parodieren zwar ihre Vorläufer, die Eliten des Über-Todes. Dennoch, wiewohl sie sich mit ihren Trophäen behängen und die Insignien des Elitären schwenken, und so die Tragödie als Farce wiederholen, erschließen sie ein ganz unterschied-

liches Verhältnis zur Zeit: die Ereignisse sind nicht mehr von dem Anfang auf das Ende und von dem Ende auf den Wiedeanfang gerichtet, sondern die Gattung wird zum Naturzustand, zum Überleben im Ausnahmezustand verurteilt, nachdem sie schon ein erstes Mal zu einem widernatürlichen Zustand inmitten der Natur verurteilt worden war. Von dem Über-Tod zum Überleben – die Bedeutung des im Logos verheimlichten apokalyptischen Orakels hat sich gewandelt: die Gattung wird nicht verschwinden, allerdings könnte die Physis verschwinden, sie ist verschwunden und läßt die Gattung von Angesicht zu Angesicht mit der Serie mannigfaltiger Artefakte, die ihr verhalf, den gesamten Kosmos zu erobern und ihn in ein Reservoir für die Produktion zu verwandeln. Denn der Logos ist erst gewordenes Wissen, war ursprünglich Orakel, der Logos ist erst gewordenes Gedächtnis, ursprünglich antizipierend, vorausschauend, verhieß Leben dem, der es zu riskieren wußte, verheißt Überleben dem, der es bewahren will; die Stufen der verallgemeinerten Produktion entwickelnd, sagt der Logos an, daß die Gattung, die sich in die Ordnung des Überlebens einschreiben ließ, zur Ordnung der Re-Produktion, der Wiederholung bestimmt ist. Keine Mimikry des Todes mehr für die Elite, Schluß mit den Todesstößen, den Opfern, dem heroischen Epos, vorbei die Endzeiten und der Wiedeanfang der Welt: die

Elite hat die Apokalypse überlebt; zwar verkrüppelt, ahmt sie doch das Leben nach.

Da die Menschen die Grenze des Über-Todes als einen Ursprung und als eine Überschreitung begriffen hatten, die die gesellschaftliche Ordnung als eine politische begründete, warum dürften wir nicht die Grenze des Überlebens als das Ende der Überschreitungen erkennen? Mußte die Welt rituell stets nachvollzogen werden, um den Bogen zu dem einmaligen ursprünglichen Beginn zu schlagen, wie können sich diese Grundformen der Zeitlichkeit strukturieren, wenn nun die verordnete Pflicht immerwährende, unfehlbare Wiederholung heißen soll? Mußten Riten des Todes verfaßt werden, damit der Ursprung sich nicht entfernte und damit die Überschreitung des Logos in der Physis abgebüßt wurde, wie läßt sich der Ursprung erfassen und wie läßt sich die Autorität abbüßen, wenn die Überschreitung in der Produktion und der Reproduktion aufgeht? Stand am Ursprung eine Transgression, ist nicht dann die Re-Produktion, die die Produktion anführt, eine Regression? Hüter des Sagenhaften, des Fabelhaften¹⁰ - ist die Elite nicht zum Epigon des déjà-vu geworden?

Die Wissenschaften des Überlebens haben die Mythologien vom Ursprung, von der Schöpfung und dem Jüngsten Gericht

nicht abgeschafft, nur die Gliederung umgestellt. Die Schöpfungssysteme, in denen die Zeit rituell und dichterisch an ihren sie begründenden Ursprung anknüpfte, haben diese Wissenschaften durch Produktionssysteme verdrängt, in denen die Zeit ihrer Ursprünglichkeit zu entfliehen versucht.

Dem Überleben haftet die Spur des großen Todes an, wie das Leben Spur der Schöpfung war; die Überlebenssysteme sind durchweg zur Reproduktionsarbeit umgewandelt und offenbaren, daß die Welt nicht auf einen Schlag und nicht für allemal geschaffen wurde, sondern sich reproduziert. Pro-ducere, gemäß der etymologischen Bedeutung "etwas nach vorne führen" - heißt dann nicht re-produzieren, dieses "vorn" verhindern, daran zu hindern, ein "Zuvor" zu werden, so daß das in dem Raum Produzierte nicht zu einem in der Zeit Produzierten, zu einem Anfang werden kann, daß das Objekt, das Ergebnis des Pro-duzierens, kein Einzigartiges, kein Geschaffenes werden kann? Wird nicht die Geburt des Objektes dadurch verhindert, daß der Augenblick der ersten Erscheinung zu einer Wiederholung des Gleichen wird, indem die Logik der Wiederholung die Logik der Individuation verdrängt?

Wir sahen schon, welchen Preis das Kunstwerk zahlen mußte, da es in die Reproduzierbarkeit geriet. Diesen Tribut hat nun auch der Kunstmacher, ja die gesamte soziale

Ordnung zu zollen, als gälte für den Urheber, was schon für seine Werke und Taten galt. So verlieren Autorität und Zeit den Bezug zu ihrem Ursprung. Die beliebige Reproduzierbarkeit der Objekte hat die Beliebigkeit des Subjektes zur Folge. Da heißt es, von der Elite Abschied zu nehmen.

NACHWORT

Aus der Wissenschaftstheorie ist bekannt, daß die Lösung der Paradoxia in der Wissenschaft typischerweise drei Stufen durchläuft: erstens müssen die Forscher auf grundsätzliche Voraussetzungen, die bisher als unerläßlich betrachtet wurden, verzichten; zweitens müssen sie die Grenze des begrifflichen Rahmens, der bisher brauchbar gewesen ist, überschreiten; drittens müssen sie eine neue Gedankenstruktur oder eine neue Theorie aufbauen, die irgendwie eine vorhergehende Theorie als Spezialfall einschließt. Dieser Gesichtspunkt, der von Einstein, Bohr und Heisenberg herausgearbeitet wurde und der heute unter anderen von Ilya Prigogine in der Thermodynamik angewandt wird, wird oft das Argument der Transgression ('Schritte über Grenzen'), Generalisation oder Inklusion genannt.

J. Witt-Hansen

Am Schluß dieser Studien steht die These, daß die Möglichkeit, Sinnzusammenhänge zu erkennen, zur Voraussetzung hat: die Einführung des Antinomischen bedingt die epistemologische Anerkennung der Schicksalsfigur.

Modern ist nicht die Gesellschaft, die dem Schicksal zu entkommen versucht, sondern diejenige, die dessen

Überwindung fingiert, es überwunden zu haben glaubt, und von den Auswirkungen dieses Sieges gebeutelt wird, wie auch jene Gesellschaft abrechnen mußte, die auf die Unmöglichkeit stieß, dem Schicksal auszuweichen, oder wie jene, die dessen Allmacht bewahren wollte.

Modern also ist nicht die Gesellschaft, die zur Rettung der Tradition sich verpflichtet, sondern diejenige, die zu deren Zerstörung sich gezwungen sieht: die gegen die Logik ihrer eigenen Entwicklung mobilmacht, weil sich die Gewalt, die sie bedroht, aus der eigenen Anstrengung ergibt, sich von der Gewalt zu befreien. Die mythische Entäußerung bleibt seit der Aufklärung aus: die Gewalt hat sie der anthropologischen Verinnerlichung überantwortet und dafür auf das einheitliche Subjekt verzichtet, das sie dem Mythos entgegengesetzt hatte. Daher tendiert die Moderne zu Grundsätzen der paranoiden Schau, wie D. Canetti belegt, d.h. zu Vorgängen und Vorkommnissen, die die Existenz eines Subjektes mit der anderer Subjekte als unvereinbar unterstellen.¹

Damit trifft freilich eine doch antiquierte Antinomie auf den Plan. Die Schicksalsfiguren verbildlichen denn eine doppelte Unmöglichkeit: dem einzelnen ist es unmöglich, die unendliche Zeichenmenge zu deuten, die die Kulturordnung hervorbringt; den Menschen insgesamt

ist es ebenfalls unmöglich, sich in dieser Ordnung, die sie nie genügend individualisiert, voneinander zu unterscheiden.² Erleidet das Ego einen Überschuß an den vorhandenen, verfügbaren Sinngebungen, so bleibt doch die Gesellschaft in der umgekehrten Dramatik gefangen, der mangelnden Bedeutung überhaupt. Als Mysterium der Determinismen ist das Schicksal nichts anderes als der Name, der dieser endlosen Schwingung einer doppelten Gewalt gegeben ist, welche aus den beiden Polen der Bedeutung wahllos hervorbricht, als könne die Gewalt allein die Unmenge der Zeichen und die Rarität der Bewahrheitung in dauernden Einklang bringen. Aktuell ist diese Antinomie aber auch, weil die Aufklärung ihr Wort nicht halten konnte, das sie dem Individuum gegeben hatte, und sie wußte doch nicht, wie sie sich denn hätte freisprechen können. Die Schicksalsfigurationen wies sie im Namen einer Gemeinschaft zurück, die auf das souveräne und vernünftige Ego baute. Diese Differenz zwischen einem (natürlichen-ursprünglichen) Gemeinwesen und einem (geschichtlichen-zivilisatorischen) Individuum wurde faktisch so schroff dementiert, daß es allein der jüngst erschaffenen Soziologie gelang, das Versämnis des egozentrierten Wissens in eine Typologie unterschiedlicher Sozialisationsmodi zu verklären, wobei sich das verschwundene Ego als eine bloße Variante von Intensitätsgraden des Sozialen verstehen durfte. Auf-

schlußreich für jede Erwägung dieser Geburt des Sozialen ist wohl, daß das soziologische Denken gar nicht denkbar wäre ohne eine allumfassende Psychologisierung der Gesellschaft: gerade die theoretische Instanz, die das "Ende des Individuums" (M. Landmann) besiegelt, verdankt seine semantische Strategie diesen angeblichen Eigenschaften die das Individuum von dem Typus hätten abheben müssen. Zurückblickend fällt es sogar schwer, die Umstände zu belegen, im Zuge derer den Menschen ein Ego anheimfiel, wie sie es sich einbildeten: einzig, unwiederholbar, ohnegleichen - das Daseiende also, wie Canetti, Novalis folgend, anführt:

Jeder ist der Mittelpunkt der Welt, aber eben jeder, und nur weil die Welt von solchen Mittelpunkten voll ist, ist sie kostbar. Dies ist der Sinn des Wortes Mensch: jeder ein Mittelpunkt neben unzähligen anderen, die es ebenso sehr sind wie er. (3)

Nicht nur diese verwissenschaftlichte Aufrüstung der Gesellschaft gegen das Individuum, sondern auch die Formen des Verzichtes auf das Individuum dürften zu Verstörung und Unbehagen Anlaß geben, weil in ihnen vorrätig zu sein scheint, was Comte als Merkmal des "theologischen Zeitalters" bezeichnete: der zeitspezifischen Gewalt, welche auch Individuen nicht unterscheidet, werden in der Katastrophe Überlebensformen entgegengestellt, wobei der Wille, den Sinn nach dem Verfall des Individuums noch zu retten, die Frage wieder aufgreift, die die urchristliche

Prophezeiung nicht hatte beantworten können und deren Beseitigung der Aufklärung oblag, nämlich die Auflösung des Hiatus, welcher die unendliche Menge der Menschen von den einzig wenigen Auserwählten trennt. Da die christliche Auffassung keine kohärente Auserwählungssystematik im Sinne einer Programmatik des Sündenfalls erstellen konnte, mußte sie sich letztendlich vor den aufklärerischen Fassungen und Verfassungen beugen. Die aktuellen Strategien des Überlebens aber wiederholen den traditionellen Fatalismus der Auserwählung. Das auszuwählende Individuum wird tendenziell aufgegeben; die Logik des Sozialen trifft nicht auf Personen, sondern auf Serien zu. Hierbei gäbe es lediglich eine fortgesetzte Tradition, wenn nicht eben der Begriff Individuum, also die Möglichkeit, das gemeinsame Ego weiterhin zu differenzieren, entdeckt worden wäre: je endgültiger das Scheitern der Auserwählung, desto bitterer die Enttäuschung für das Individuum.

Eins zumindest hatte die These der Auserwählung retten wollen: den Widerspruch auflösen, der jeden Menschen von allen anderen unterscheidet und sie einander gegenüberstellt. Dank der Askese, dank der Gnade, dank des Elitentums durfte man sich ehemals auserwählt glauben; nun aber siecht dieser Glaube dahin - nicht nur, weil die Hoffnung aufgegeben wird, das Fatum der Duplikation niederlegen zu können, sondern auch, weil die Moderne mit ihm in

einen Zweikampf getreten ist, um es zu übertreffen. Sie ist die Epoche der Multi-Reproduktion in unzählreichen Bereichen, alle ihre strategischen Posten zielen a priori auf Vermassung, auf Vermehrung, auf serielle Herstellung und Erzeugung.⁴ In dieser Hinsicht darf, ja muß deswegen von einem Zeitbruch die Rede sein, weil weder die Seltenheit noch die Eigenheit, sondern vielmehr die Akkumulation des Identischen im genetischen Sinne bezweckt wird. Demzufolge kann die Antwort wirklich nicht mehr gelten, die die Schicksalsinstitutionen über die Antinomie des "Omnes contra unum" gegeben hatten: "Unus" existiert nicht mehr. Bezieht man sich dann auf das von J.-F. Lyotard diagnostizierte "Ende der großen Erzählungen", so läßt sich damit weniger irgendein Zusammenbruch der eschatologischen Diskurse erkennen als vielmehr der neu auftretende Widerspruch zwischen dem Wesen der Serien und deren aleatorischen Geschichtlichkeit, und dieser Widerspruch wiederum als eine Variation der zuvor formalisierten ontischen Spannung. Deshalb müßten auch jeweils die Risiken untersucht werden, die das moderne Denken einschlägt, welche den Sinn lediglich als Metapher des Wahnsinns rettet und damit das Los der Theologie wiederholt: die Bahn des Sinnes als Metapher des Sündenfalls. Dann gälte die Frage, ob nicht die nach wie vor legitimationsbedürftigen Bestrebungen des Denkens gerade nicht das Gegenteil voraus-

setzen, nämlich daß der Wahnsinn Metapher des Sinns ist, d.h. pathetische Umschreibung der Aufforderungen, die dem Subjekt von dem Objekt in den Mund gelegt werden, damit die Antinomien, die sich nach Auflösung sehen, von ihr weder verraten noch vergessen werden können.

Gewiß, während die Moderne das Schicksal zu versenken trachtet, setzt sie ohnehin das Unternehmen fort, das ursprünglich der Theologie anvertraut war. Für die Kirchenväter nämlich, und schon für Augustinus, hing die Verständlichkeit schlechthin davon ab, daß aus den mannigfaltigen Antinomien eine allumfassende Notwendigkeit ersonnen werden konnte, die zu einer streng hierarchisierenden Weltordnung führte: von dem Gott-Urheber bis zur Masse der Sünder wirkt eine agierende selektive Erlösung, die das Enigma des "Omnes contra unum" löst und die Menschen einer Skala entlang je nach Verdienst mißt, ohne je einen einzigen zu vergessen, denn dieses Gefüge der konkurrierenden Heiligen verallgemeinert gleichzeitig die Wertigkeit des Humanen, setzt hinauf und herab. Gerade darum bleibt das höchste dieser Hierarchie unsichtbar - man denke an die inhaltstreue, wenn auch spätere Auslegung dieses Grundsatzes der hierarchischen Unübersichtlichkeit in dem Roman Aminadab von M. Blanchot. Die antike Darstellungsweise des Schicksals (der distributiven Gerechtigkeit)⁵ sickert immer noch in diese Verteilung der Identitäten, da die Mehrzahl der

Menschen sich ins Verhältnis zur strenger gewordenen Einheitlichkeit des Sinns gesetzt sieht. Nun läßt doch das neue Gefüge eine tiefe Schwächung des Schicksals dadurch deutlich hervortreten, daß nun eine verbindliche Regel der Zuschreibung die Geschehnisse durch die Geschichte hinweg verkettet: wo die Vorherbestimmung herrscht, da ist das Schicksal schon abhanden gekommen, auf es wird nur noch zurückverwiesen, um eine unbegreifliche Kehre der ereignishaften Verkettung zu kennzeichnen - nicht überraschen noch enttäuschen darf sonst das in die Geschichte gefallene Geschöpf. In der Theologie, in diesem beispiellos verkettenden Wissen, werden die Geschehnisse in den dunklen Hintergrund der Melancholie verwoben: zerbricht einmal die Schale der theologischen Sinngebung, so entsteht auch wiederum das Begehren nach Antinomien, ohne welches sich das moderne Epistem nicht durchgesetzt hätte, nie auf den Begriff eines Determinismus ohne vorherbestimmende Zweckmäßigkeit gekommen wäre, nie die naturwissenschaftlichen und politischen Grundsätze der Selbstbestimmung erfunden hätte. Von der Antike bis zur Moderne läßt sich diesbezüglich ein allgemeiner Dreisatz aufstellen: das Zeitalter des Orakels (Zweckmäßigkeit ohne sichtbaren Determinismus), das Zeitalter der theologischen Auserwählung (dichte Zweckmäßigkeiten, schwache Determinismen), das Zeitalter der Autonomie (verabsolutierte Determinismen, leere Zweckmäßigkeiten).

Es gilt schließlich, die Grundrisse für eine Theorie des Schicksals zu entwerfen, wie sie sich allerdings in unseren Bibliotheken nur in Ansätzen verstreut finden läßt. Sie lassen sich dreifach markieren: sie ergeben sich erstens aus einer philosophischen Untersuchung, aus der Geschichte des philosophischen Begriffes als ein Versuch, die eigentümliche Abstraktheit der Zeichen auszuspielen und zu bewältigen; zweitens aus einer anthropologischen Forschung, die die gemeinschaftlichen Auflösungsformen der Antinomien ausführlich darlegt; drittens aus einer psychologischen Untersuchung der einzelnen Auflösungsformen. Auf diesen Territorien der Antinomie profiliert sich die strategische Lage der Sozialwissenschaften, wie wir sie in unserem Vorwort schilderten: sie machen ein Feld aus, auf dem die Denkmodelle des Unbewußten den normativen Ansätzen des philosophischen Idealismus entgegenwirken und zugleich die Mannigfaltigkeit der Zeichen als den ontischen Grundsatz jeder Sinngebung vorausschicken. Damit wird die Geschichte des Verstandes der Entfaltung einer Grammatologie angeglichen, welche wiederum als Text einer institutionellen Logik erscheint. Erste Aufgabe für eine Theorie des Schicksals besteht darin, diese Logik der Institution als eine Verrechtlichung zu erkennen: als eine Verheimlichung der Gewalt. Etwa am Beispiel der Forschungen von R. Castel handelte es sich darum, die Dialektik der Verwissenschaft-

lichung, der Institutionalisierung und Thematisierung als Prozeß der Selbstverdrängung aufzudecken.

Den Leitfaden dieser Untersuchung nennen wir "Schicksal": von allen Machtmodellen, die uns überliefert sind, ist es schließlich dieser Keim der Notwendigkeiten, der die Macht und das Wissen immer wieder auf die Suche nach den eigenen Spuren vorangetrieben hat. Gerade er erschließt auch den Deutungsraum, in welchem sich die jeweiligen Anforderungen der Macht und des Wissens am klarsten unterscheiden müssen, weil allein Schicksalsfiguren die diskursiven Anlagen erhellen können, worin sich die Gewalt verbirgt. Ziel der Forschung ist es demzufolge, die historische Bahn zurückzuverfolgen, die vom Wissenschaftler zum Propheten, vom Propheten⁶ zum Orakel führt – die wiederholte Strategie der paulinisch-augustinischen Verdrängung aufzuweisen, wie sie das wechselseitige Verhältnis des Gesetzes zur Gewalt bricht. Die Anamnese des Schicksals bezweckt freilich keine Reformation des anthropologischen Bereiches: sie diagnostiziert einfach das Symptom einer beschleunigten Entleerung des Begriffes "Gewalt".

Jedoch würde diese Anamnese keinen wirklichen theoretischen Zugriff bieten, wenn sie mit der bloßen historischen Obduktion zusammenfiel. Angeborenes Laster des anthropologischen ist es seit Durkheim zwar, das Soziale als ein unveränderliches Grundelement der Geschichte

voranzustellen, indem unbedachte Untergangsphilosophie die Krise der Philosophie dadurch kostenlos zu verzögern oder auch zu übergehen hoffen, daß sie für die Rückkehr zu einem inszenierten Ursprünglichen schwärmen.

Diese unsere Forschung ist weder an einer Rückkehr⁷ noch an einer Inszenierung interessiert: sie stellt nur fest, wie es schwerfällt, eine Restauration nicht zu fetischisieren und neu zu denken, was eben so akribisch versiegelt worden war. Was die unbedachten Folgen der wissenschaftlichen Fetischisierung im Entstehen des anthropologischen Denkens anbelangt, wäre eine vergleichende Lektüre der jeweiligen Werke von Durkheim und Pareto zweifelsohne der Mühe wert: was Durkheim unachtsam im Sinne der Positivität typisiert, ohne jedoch auf deren ideelle Wertigkeit zu verweisen, das typisiert indessen Pareto als eine Binnenpositivierung, die sowohl der formalen Logik als auch dem wahnsinnigen Aberglauben ihre Rechte vollkommen einräumt: wenngleich Pareto nicht minder als Durkheim an den Erkenntnisressourcen des Klassifizierens festhält, so nimmt er sich auch vor, einem gelungenen Kompromiß in der Tradition des Logos nachzuspüren, der das Gleichgewicht zwischen den antinomisch nebeneinanderstehenden Daseienden herbeiführt und den Mensch als einziges sprechendes Daseiendes in diesem seinen Notstand schützt.

Eine Theorie des Schicksals begreifen, heißt mit-
hin auch das epistemische Paradox zu entwickeln, das den
Auslegungsformen ihre "Zeitstruktur" verleiht und die
Sozialwissenschaften als "Nachkommen", als eine Perspek-
tive über den Ursprung zum Vorschein bringt. Zu fragen
ist, ob es nicht dieses Paradox ist, welches die Struk-
tur als ein Zeitereignis veranschaulicht, damit der Aus-
nahmezustand des Daseienden innerhalb des Seienden mög-
lichst spät endet: Klassifikation ist diese Waffe, womit
der Mensch die Apokalypse - die Umkehrung der Phänomene -
aufschiebt und die Antinomien zu Zeitspuren verwandelt.
Seinem Wesen nach unterliegt das Denken einem polemischen
Prozeß, seinem Wesen nach ist es polemisch, wobei es aller-
dings nichts anderes tut als den Zugriff des Seins zu ver-
gegenwärtigen. Den Notstand des Daseienden will man aber
nicht unbedingt bekanntgeben. Warum sind die Sozialwissen-
schaften dazu gezwungen, sich stets und allenthalben aus-
zudehnen und sich ad infinitum zu teilen, wenn nicht aus
dem Grunde, daß das sie legitimierende Paradox, das zu for-
malisieren sie sich unfähig zeigen, widersteht und, nur
durch "Territorien", "Bereiche" und "Disziplinen" vermit-
telt, die letzten Spuren des Schicksals schützt, welche
die Sozialwissenschaften sonst schon längst zerstört hät-
ten. Eine stringent aufgestellte "Archäologie des Wissens"
dürfte der Folgerung nicht ausweichen" dieses Wissen hät-

te den Notstand nicht aufzuheben, sondern ihn sine die zu verhängen. Logificatio post festum.

Vielleicht sind die Wissenschaften gerade da, um uns zu verheimlichen, daß kein Wissen je bestehen kann und soll. Vielleicht läßt sich der Notstand in der Tat nie aufheben. Der Fata Morgana, die das Wissen unbekümmert mit einem Können verwechselt, ist zumindest möglicherweise, soweit sich absehen läßt, ein Ende zu setzen ebenso wie der Geschichte, die auf eine "Sinngebung des Sinnlosen" abzielt. Nicht die erfundenen Gegenstände und Motive lauter herumgetriebener Sozialwissenschaften sollten diese Reductio veranlassen, sondern die Tatsache, daß das unterbundene Paradox bestimmte verharrende Konstellationen durchdringt, bestimmte ontische und anthropologische Gefüge sich zu eigen zu machen versucht; dieses Bemühen legt die Spannung dar, die zwischen utopischem und tragischem Streben des Paradoxes ungelöst herrscht.

Da hieße eine Theorie des Schicksals, eine Dramatisierung der Dramatik voranzustellen, eine Umstellung des Wissens zur geheimsten Form seiner utopischen Notwendigkeit. Nicht eine erneute Aufklärung, sondern eine Verklärung steht auf der Tagesordnung, wobei die ver schmähnten Verhältnisse der vitae activae und der vitae contemplativae wiederhergestellt wären.

Nennen wir einige bis ins äußerste getriebene Erscheinungen der grundlegenden Antinomie:

- Warum muß die Genealogie der Sozialwissenschaften unausweichlich zur Gestalt eines organisierenden Prinzips zurückführen, das auch ein hierarchisierendes Prinzip ist, so daß es kein anthropologisches Denken gibt, das nicht auch ein heimliches Wort der Autorität, eine Tat der sich selber legitimierenden und nicht-argumentativen Macht ist? Sollte dieses Interface des Wissens und der Macht zur Norm aufgewertet werden, warum dann ist die Anthropologie unfähig, die Frage nach der Macht zu beantworten, d.h. die Macht zuzuweisen? Sollte aber dieses Interface verdächtig werden, warum greift die Anthropologie die Frage nach dem Krieg nicht ausdrücklich auf, zumal der Krieg als Gewalt sans phrase die Begrenztheit der Legitimität impliziert?⁸

- Warum scheint es der Philosophie so schwer zu fallen, ihren theologischen Ansätzen zu entsagen, d.h. den Nachwirkungen des "anthropomorphen Denkens"⁹ entgegenzuarbeiten? (Mit anderen Worten: Warum ist Spinoza als eine Ausnahme in der Geschichte der Philosophie anzusehen?)

- Unter welchen Bedingungen ist der messianische Diskurs dem prophetischen Diskurs gefolgt? Unter welchen Bedingungen und aus welchen Gründen mündet die Tradition des Wortes unter anderem in die strukturierende Form des Antisemitismus? Mit anderen Worten: Warum läßt sich die Geschichte der Aufklärung ohne eine gründliche Analyse des Antisemitismus überhaupt nicht begreifen, insofern der Antisemitismus das stete Element der Machtverhältnisse und der einschlägigen Sätze von der ausgehenden Antike bis zur Neuzeit geblieben ist? In dieser Hinsicht scheint eine zweite Dialektik der Aufklärung nicht überflüssig zu sein, die den Antisemitismus nicht nur als ein Kapitel unter anderen bearbeitet, sondern als aufschlußreichsten Ansatz betrachtet: Antisemitismus nicht als ein Brandmal der Aufklärung, sondern die Aufklärung als eine Variante sui generis des Antisemitismus. Die Kritik des religiösen Denkens hat so zu denken versäumt, weswegen die Umkehrung der von Adorno aufgestellten Kausalbeziehung erlaubt, ja unentbehrlich ist.

Es gilt, die Selbstkolonisierung des Subjektes zu Ende zu führen, den Zyklus der paranoiden Gewalt im Verlauf des reflexiven Wissens zu unterbrechen, die ontische Neutralität¹⁰ wiederzufinden, die allein dieses Wissen legitimiert und von ihm der Erfüllung entgegengeführt wird.

Anmerkungen zum VORWORT

1. Max Weber, 1930, S. 27
2. Cl. Lévi-Strauss, 1962, S. 326
3. P. Clastres, S. 149 ff.
4. "Die gesellschaftliche Relevanz des Unbewußten wird durch seine doppelte Funktion bestimmt. Es erscheint einmal als eine Art Orkus, in welchem all das verschwindet, was nichtbewußtseinsfähig ist, und zum anderen als ein Reservoir an Kräften, das die Kreativität des Menschen speist. Im ersteren Falle ist das Unbewußte der Ort, der, wie ein kosmisches schwarzes Loch, alle Phantasien, Wünsche und Wahrnehmungen aufschluckt, die das von der Gesellschaft mitgeprägte Bewußtsein nicht zulassen darf, und im zweiten Fall ist es der Ort, von dem die schöpferischen Impulse ausgehen, die zur Schaffung neuer Welten führen. Für die Gesellschaft wird das Unbewußte also relevant durch seine "einfrierende" und durch seine das Individuum in Bewegung setzende, verändernde Funktion. Diese Einteilung deckt sich in gewisser Hinsicht mit derjenigen Blochs, der das Unbewußte einerseits als Verdrängtes, anderseits als 'Noch-Nicht-Bewußtes', woraus das Utopische entspringt, versteht." M. Erdheim, 1982, S. 205
5. Die sozialwissenschaftliche Programmatik dürfte allerdings dem Baudelaireschen Spruch gegenübergestellt werden, der lautet : "Aller au fond de l'inconnu pour y trouver du nouveau" — das sozialwissenschaftliche Unbewußte ist ein déjà-vu, das dichterische Unbekannte ist ein jamais-vu.

6. " Prinzipiell kann Rationalisierung keinen Ausweg aus den fundamentalen Irrationalitäten der Wirklichkeit weisen, und am wenigsten vermag dies nach Weber die moderne Wissenschaft zu leisten. Vielmehr werden die Irrationalitäten gleichsam nur auf eine tieferliegende Ebene der Wirklichkeit verschoben, in der sie freilich um so akuter hervortreten." W. J. Mommsen, "Rationalisierung und Mythos bei Max Weber", in Mythos und Moderne, hrg. von Karl Heinz Bohrer, Frankfurt/M, 1983

7. Vgl. U. Sonnemann, 1969

Anmerkungen zum Kapitel SCHICKSALSSTUFE I

1) Vgl. W. Seitter, 1983, S. 81

Anmerkungen zum Kapitel SCHICKSALSSTUFE II

1. "Das Fatale daran war bloß, daß er weder wußte, wie man einer wird, noch was ein bedeutender Mensch ist. In seiner Schulzeit hatte er Napoleon dafür gehalten; teils geschah es wegen der natürlichen Bewunderung der Jugend für das Verbrecherische, teils weil die Lehrpersonen ausdrücklich auf diesen Tyrannen, der Europa auf den Kopf zu stellen versuchte, als den gewaltigsten Übeltäter der Geschichte hinwiesen." Musil, 1978, S. 35. Es kann allerdings nur schwierig die Romantik überhaupt von diesem Heldenkult unterschieden werden — man denke an Hölderlin (Heilige Gefäße sind die Dichter/Worin des Lebens Wein, der Geist/Der Helden, sich aufbewahrt, //Aber der Geist dieses Jünglings, /Der schnelle, müßt er es nichts zersprengen, /Wo es ihn fassen wollte, das Gefäß ?", 1977, Buonaparte, S. 39) und an Nietzsche ("Es ist nicht unmöglich, daß ihre Mutter, meine Urgroßmutter, unter dem Namen 'Muthgen' im Tagebuch des jungen Goethe vorkommt. Sie verheiratete sich zum zweiten Mal mit dem Superintendent Nietzsche in Eilenburg; an dem Tage des großen Kriegsjahrs 1813, wo Napoleon mit seinem Generalstab in Eilenburg einzog, am 10. Oktober hatte sie ihre Niederkunft. Sie war, als Sächsin, eine große Verehrerin Napoleons; es könnte sein, daß ich's auch noch bin ", Ecce Homo, B. III, II,3, S. 1073). Vgl. auch K. Fritzsche, Politische Romantik und Gegenrevolution, Frankfurt/M, 1976.

2. " La conscience de soi artistique estime donc avoir détruit la réalité et se pose elle-même en tant que totalité réalisée. Toutefois elle réussit à être consciente d'elle-même seulement au moment où elle existe en tant que catégorie autonome. Ici réside son paradoxe fondamental : celui d'une partie qui devient autonome au moment où elle se pose comme tout", Perniola, 1977, S. 32

3. Dahingegen ist die Verkanntheit des subtilen ästhetischen Moments die größte Versäumnis von Helmes in seiner Polemik gegen

Max Stirner und die Stirnersche Variante des Existentialismus. Vgl. auch ARVON Henri, Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner, Paris, 1954.

4. Burckhardt, I, S. 206

5. Zu dieser ausschlaggebenden Anwesenheit des Schicksals in den Entscheidungsstrukturen und in der spezifischen Ereignisraftigkeit der Antike vgl. insbesondere Ch. Meier, 1983, der u.a. die Rolle der großen Orakel für das Verfahren der Entscheidung in der griechischen Stadt beschreibt. H.W. Parke (The Oracles of Zeus, Oxford, 1967) und Martin P. Nilsson (Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece, Lund, 1951) berichten luckenlos über die Orakelpraktiken und den damit verbundenen Riten. Die Antike selber war sich übrigens der entscheidenden politischen Bedeutung der Orakel durchaus bewußt (vgl. Thukydides, I, 1, 25, I, 1, 103, I, 1, 118, usw.). Was unseren eigenen Begriff von Schicksal anbelangt, wollen wir hiermit nur auf den Unterschied hinweisen, den wir zwischen der Antike, in der "Denken und Dichten (in jener Zeit) noch kaum geschieden (waren)" (Meier, 1983, S. 155), und der Moderne einführen, welche ihrerseits jene einst nicht getrennten Kategorien als einander fremd ansieht und deswegen den Schicksalsfiguren, wiewohl sie einheitlich sein mögen, allein den untergeordneten Rang einer ästhetischen Existenz, die Eigenschaft eines Sekundärvorganges zuspricht. In dieser Hinsicht darf der Freudsche Spruch als epochales Charakteristikum gelten : "Auch das Schicksal ist endlich nur eine spätere Vaterprojektion" — wobei sich der ganz auf das Dasein orientierte Zeitgeist gegen den Begriff des Seins deutlich abgrenzt, der einst die Schicksalsfiguren einschloß. Vgl. Tillich, 1961, S. 30

6. "Und doch sterben die Menschen und kehren niemals zurück; und jede soziale Ordnung nähert sich dem Tod, insofern sie etwas wegnimmt, für das sie kein Äquivalent bietet", Lévi-Strauss, 1960, S. 236

- 7) Vgl. den schönen Titel des Buches von E. Cardonne-Arlyck über Julien Gracq.
- 8) Vgl. Leçon inaugurale au Collège de France, 1977
- 9) Vgl. M. Landmann, 1971, S. 32
- 10) Vgl. J. Derrida, 1967, Kapitel 2 und 9
- 11) Vgl. Th.W. Adorno, Ästhetische Theorie II, 1970

Anmerkungen zum Kapitel SCHICKSALSSTUFE III

- 1) Vgl. G. Anders, 1956, S. 59-61
- 2) Vgl. G.W.F. Hegel, 1976, II, S. 854
- 3) Vgl. Cl. Lévi-Strauss, 1962
- 4) Vgl. J.-P. Faye, 1973, II, S. 122
- 5) Vgl. H. D. Bahr, 1981
- 6) Vgl. P. Ricœur, 1975, S. 109
- 7) H.D. Bahr, 1981, S. 31
- 8) "Der moderne Staat ist historisch aus einer politischen Sach-
technik entstanden." C. Schmitt, 1928, S. 13
- 9) "In unserer Zeit ist techné schließlich politeia geworden"
(L. Winnerer, "Techné und Politeia: die technische Ver-
fassung der Gesellschaft", in: Rapp u. Durbin, 1982,
S. 50
- 10) Vgl. R. Aron, 1955, S. 104: "Les régimes totalitaires ré-
tablissent l'unité de la hiérarchie technique et de la
hiérarchie politique."
- 11) Vgl. z.B. N. Wiener, 1966
- 12) Vgl. Rapp und Durbin, 1982, S. 116
- 13) Vgl. Rapp und Durbin, 1982, S. 7

Anmerkungen zum Kapitel MODO TEORETICO - ÜBER DAS ENDE DES SOZIALEN

1. Auf diese Spaltung, auf die strukturelle Krise der Souveränität verweist z. B. Jacques Donzelot : "Or la notion de souveraineté apparaît chargée d'une ambivalence insoutenable, et propre à rendre la société ingouvernable, car elle autorise aussi bien une définition du pouvoir politique comme illimité qu'au contraire la récusation absolue de ce pouvoir" (S. 70).

2. Diese Gesellschaften, also, die "vor" der "Entstehung des Politischen" stehen — vgl. z. B. Lévi-Strauss : "Uilikandé ("Häuptling") heißt ungefähr 'derjenige, der vereint' oder 'derjenige, der zusammenfügt'. Diese Etymologie läßt vermuten, daß der Geist der Eingeborenen sich des bereits erwähnten Phänomens bewußt ist, nämlich daß der Häuptling als die Ursache des Wunschs der Gruppe erscheint, sich als Gruppe zu konstituieren, und nicht als die Folge des Bedürfnisses nach einer zentralen Autorität, das eine bereits konstituierte Gruppe empfindet" (Lévi-Strauss, 1962, S. 306). Vgl. auch Pierre Clastres, La Société contre l'Etat, Paris, 1974, insbesondere das Kapitel 7, "Le devoir de parole".

3. J. Joyce, 1975, S. 400 f.

4. C. Lévi-Strauss, 1960, S. 114

5. "Il y a un terme qui résume à lui seul le résultat de la transformation opérée par Hobbes. Ce terme est 'Pouvoir'. C'est dans la doctrine politique de Hobbes que le pouvoir devient pour la première fois eo nomine un thème central. Si on considère que pour Hobbes la science en tant que telle n'existe que pour le

pouvoir, on peut dire que toute la philosophie hobbiennne est la première philosophie du pouvoir. 'Pouvoir' est un terme ambigu. C'est à la fois la potentia et la potestas (ou jus ou dominium), le pouvoir "physique" et le pouvoir "légal". L'ambiguïté est essentielle : ce n'est que si la potentia et la potestas ont essentiellement partie liée que l'instauration du bon ordre social peut être garantie. L'Etat est lui-même la plus grande force et la plus haute autorité humaine. Le pouvoir légal est une force irrésistible. La coïncidence nécessaire de la plus grande force et de la plus haute autorité humaine répond très exactement à la coïncidence nécessaire de la passion la plus puissante (la peur de la mort violente) et du droit le plus sacré (le droit à sa conservation)", Léo Strauss, 1956, S. 208. Angesichts derartiger Ausführungen dürfte es deutlich werden, warum Pierre Clastres seine Studien über die Gesellschaft gegen den Staat als einen Beitrag zu einer "politischen Anthropologie" betrachtete! Er hat nämlich die versteckte politische Seite der Anthropologie belichtet und dadurch auf die versteckte anthropologische Seite des politischen Denkens hingewiesen. Bedauerlicherweise ist Pierre Clastres immer noch eine Ausnahme in der gesamten Geschichte der Anthropologie. Scheuen wir uns nicht davor, uns selber zu zitieren : diesen wichtigen Punkt der Leerstelle zwischen Anthropologie und politischem Denken greifen wir in Le combat des anges. Hologramm eines schwarzen Positivismus (Zeitschrift Café Librairie 5, Paris, Frühling 1985) auf.

6. " ... das Schicksal, das immer hindert, niemals schafft..."
(E. Bloch, 1980, S. 54)

7. "... er (Max Weber) nahm, wie dies jüngst Rehberg treffend formuliert hat, 'schichtengebundene und zeitbedingte Handlungsmuster auf, diese aber steigernd, sozusagen in unlösbare Konfliktlagen führend, sie konsequent realisierend'. Dergestalt ließ er jene fundamentalen Wertkonflikte und Antinomien, die gemeinhin durch pragmatische Alltagskompromisse zugedeckt werden, grell zutage treten" (Mommssen, 1981, S. 37). Ferner wird diese Denkstrategie

ohnegleichen folgendermaßen charakterisiert : "In den Antinomien und Aporien, in die Webers Theorie des konstitutionellen Verfassungsstaates mündete, spiegelt sich demgemäß die Krise des Liberalismus in der Epoche des Umbruchs von der bürgerlichen zur Massengesellschaft" (id., S. 41). Helmut Berkings Schlußfolgerung ist mithin vollkommen legitim : "So geht die Differenz etwa — zumindest was die 'realistischen' Basisannahmen der Problemsituierung, die 'wertrationalen' Implikationen der Theoriebildung, aber auch die Gleich-Gültigkeit der konkreten Inhalte gegenüber betrifft, um derenentwillen der politische Machtkampf geführt wird — zwischen dem politischen Dezisionismus eines Carl Schmitt und der Herrschaftssoziologie Max Webers, insbesondere dem von ihm favorisierten Ordnungsmodell der 'plebiszitären Führerdemokratie' faktisch gegen null" (vgl. H. Berking, Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik, Berlin, 1984, S. 165).

8. "Die Geschichte der soziologischen Theorien ist, bevor noch der logische Positivismus die Auflösung von Metaphysik, Philosophie, Relikten 'überholter' Denkweisen, 'sinnlosen' Problemstellungen und apriorischen Theoremen, die als im Widerspruch zur erfahrungswissenschaftlich ausgewiesenen Erkenntnis angesehen werden, systematisch betreibt, durch einen Entmythologisierungsprozeß bestimmt, dessen Inhalt die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Begriff und Realität und dessen Ziel die Konsolidierung der Soziologie als Erfahrungswissenschaft ist, die sich von der Philosophie emanzipiert hat" (O. Negt, 1974, S. 117). Nun aber was damit "konsolidiert" wird, ist ausgerechnet eine Antinomie : denn die ("bürgerliche") Soziologie "kann sich (...) von dem Zwang nicht befreien, mit der Formulierung der allgemeinen Prinzipien des organischen gesellschaftlichen Zusammenlebens schließlich immer die Partei der Ordnung zu ergreifen" (id., S. I der Vorbemerkungen zur zweiten Auflage).

9. Adorno, Minima Moralia, S. 71. Diesselbe Konstruktion (Naivität, Selbsttäuschung und Trugbild) hatte schon der große Th. Lessing

aufgespürt : "Ich will hier endlich noch ein letztes Beispiel für logificatio post festum namhaft machen... Als Kepler eine 'astrologia sana' begründete, da ging er aus von dem Glauben, daß die Wesensarten und damit die Schicksale aller Erdengeschöpfe abhängig seien von Vorgängen im Weltraume und zumal von den zwölf Tierkreiszeichen. Nun liegt aber die Sache so, daß die Namen der zwölf Tierkreiszeichen wie die der Planeten herrühren aus geographisch-anthropologischen Beobachtungen. Man hat nämlich ursprünglich die Sternbilder zugeordnet bestimmten Landschaftstypen oder Stammeswesenheiten, zu denen sie in Entsprechungen zu stehen schienen. Nunmehr aber kehrt die Astrologie den Spieß um : Die Sterne, die doch von Erdenvorgängen her ihre Charaktere haben, müssen jetzt umgekehrt die Erdencharaktere hervorbringen. Das ist eine Denkart, die an den Anspruch jenes Bötiers erinnert, der begeistert die Wissenschaft pries : 'Wir Menschen werden immer klüger; jetzt haben wir sogar schon die Namen der Sterne entdeckt' (a. a. O., S. 211-212). Lessings Anekdote ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert : zum ersten als Dokument über die Selbstverwirrungen des als Verstand und Vernunft definierten Denkens, zum zweiten, als Schlag ins Gesicht der sich selber proklamierenden Wissenschaftlichkeit. Wissen und Wissenschaftlichkeit als politisch-soziologisch bedingte und mächtige Eingenommenheit, das soll auch folgenden Ausführungen entnommen werden : "Die wesentlichen Schwierigkeiten für die Argumentation von White ergeben sich jedoch aus der Tatsache, daß er keinen Unterschied macht zwischen Kenntnis und Meinung, d. h. zwischen dem Denken der wenigen und der vielen" (Carl Mitcham, "Religiöse und politische Ursprünge der modernen Technik", in Rapp und Durbin, 1982, S. 226). J.-F. Lyotard hat bewiesen (Economie libidinale, Paris, 1974), welches Machtverhältnis sich in dieser erfundenen Differenzierung von Doxa und Wissen zu verstecken pflegt.

10. "Alors que les constructions métaphysiques plus traditionnelles avaient tendance à se placer dans un univers mettant seulement en présence Dieu, l'être humain singulier et le monde regardé comme

cadre essentiellement harmonieux, Spinoza situe d'emblée l'être singulier dans cette position menacée rendant inséparables sa 'figure' propre et celle d'une 'autre chose de même nature'; face à cette vulnérabilité mise au premier plan, la solution pourra consister soit dans la tentative de chercher un autre ordre, dans lequel, la concaténation cessant d'être meurtrière, la finitude se trouve résorbée et annulée, soit dans la reconnaissance plus directe de cette force autre, indissolublement facteur de destruction et facteur de persévération dans l'être : 'rien n'est plus utile à l'homme que l'homme'; cette découverte du lien social représente, dans la démarche spinoziste, l'équivalent, toutes proportions gardées, de la découverte freudienne du rôle éventuellement régénérateur de l'excitation surgie de l'extérieur" (M. Schneider, S 318-319). Diesgemäß soll "le caractère éventuellement destructeur du rapport à l'extériorité" der gemeinsame Ansatzpunkt der (Freudschen) Psychologie und der Philosophie von Spinoza sein.

11 und 12) vgl. G. Anders, 1956

13 . R. Abellio, S. 40 (übersetzt vom Verfasser).

14. "... la société n'étant rien d'autre qu'un grand être vivant qui a son esprit propre, analogue au nôtre (...)", E. Durkheim, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris, 1953, S. 28. Über den heimlichen Vitalismus, der sich in den frühen Positivismus hineingeschlichen hatte, vgl. z. B. Gobineau : "Ce que j'entends par société, c'est une réunion, plus ou moins parfaite au point de vue politique, mais complète au point de vue social, d'hommes vivant sous la direction d'idées semblables et avec des instincts identiques" (Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris, 1983, S. 147). Bittere, groteske Ironie des Epistems : das soziologische Denken trägt in sich selber den Feind, den ausgerechnet er vernichten wollte. Soll nämlich Instinkt der Grundboden der sozialen totalen Tatsache sein, da hat R. Girard vollkommen recht, wie doppelt ironisch es sein

mag, uns an die ungewollte Verwandlung des wissenschaftlichen und des archaischen Denkens : "Nous découvrons à nouveau dans la pensée scientifique une fille de la pensée archaïque, celle qui élabore les mythes et les rituels; nous découvrons dans un outil technique d'efficacité incontestable le prolongement raffiné, certes, mais en ligne directe, des pratiques médico-rituelles les plus grossières" (a. a. O., S. 434). Nicht die Verwandlung mutet verdächtig an, sondern der Nachdruck, womit sie entweder verleugnet oder lobgepriesen wird. Gerade durch diese Auf- oder Abwertung des angeblichen Wilden büßt nämlich das Wissen das Einzige ein, das es in der Tat erheben könnte : es fällt dem Affekt zum Opfer und versäumt die ruhige Gleichgültigkeit des allmächtigen Schöpfers, den zu ersetzen es erstrebt.

Anmerkungen zum Kapitel GRUNDRISSE I - TOPOLOGIE DER GERÜCHTE

- 1) B. Bettelheim, Aufstand gegen die Massen. Die Chancen des Individuums in der modernen Gesellschaft, 1980

Anmerkungen zum Kapitel GRUNDRISSE II - TOPOLOGIE DER AUTORITÄT

- 1) H. Arendt, 1960, S. 24
- 2) H. Arendt, 1966, S. 184 f.
- 3) Cl. Lévi-Strauss, 1960, S. 141
- 4) F.Nietzsche, GW III, 1979-81, S. 729
- 5) F.Nietzsche, GW I, 1979-81, S. 324
- 6) Vgl. François Châtelet, 1962. Hauptthema dieses Buches ist gerade die gleichzeitige Entstehung der Geschichtsschreibung und des Politischen in der griechischen Antike.
- 7) G. Anders, 1956, S. 210
- 8) In Bezug auf W. Pareto und G. Mosca vgl. T.B. Bottomore, 1966
- 9) Elie Wiesel, 1972, S. 85
- 10) "Denn fabula bedeutete einmal nichts anderes als ein griechischer Mythos: Göttergeschichte, Heroengeschichte, Erzählung von einer Urzeit, die als eine im Fest vergewärtigte in jeder späteren Zeit, diese begründend, widersteht" (K. Heinrich, 1983, S. 55)

Anmerkungen zum NACHWORT

1. "... die Abneigung jedes Menschen gegen die Bestrebungen jedes andern Menschen, in der wir heute alle einig sind ...", schreibt R. Musil (1978, S. 34).

2. Dies gilt insbesondere gegen den anthropologischen Grundbegriff der kleinsten Unterscheidung, die die kulturelle Ordnung zwischen den einzelnen einführen sollte. Vgl. R. Girard, 1972, S. 77 u. 472: "La résolution arbitraire et violente qui sert de modèle à l'épreuve ordalique n'intervient qu'au paroxysme de la crise sacrificielle, une fois que les hommes, d'abord différenciés et distingués par l'ordre culturel, ont été confondus par la violence réciproque en une masse commune (...) Cet ordre culturel, en effet, n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences; ce sont les écarts différentiels qui donnent aux individus leur 'identité', qui leur permet de se situer les uns par rapport aux autres" (S. 77 f.).

Zur existentiell-philosophischen Grundlage dieser Voraussetzung vgl. K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München, 1928, S. 51.

Sei somit auch die ungelöste (und unlösbare) Spannung erwähnt, die den anthropologischen Disziplinen innewohnt, da sie nicht minder entschieden den anderen Standpunkt vertreten und vertreten müssen: "Car les caractères communs à tous les individus du même type sont en nombre fini et font connaître leur essence: il suffit donc de les superposer les uns aux autres et de noter par où ils concordent. En un mot, la science ne peut décrire les individus, mais seulement les types" (E. Durkheim, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris, 1953)

3. Canetti, 1983, S. 53. Vgl. auch Novalis: "Jedes Individuum ist der Mittelpunkt eines Emanationssystems" (Ver-mischte Bemerkungen, "Blütenstaub", 1797-1798, 109, Werke, hrg. von G. Schulz, München, 1969, S. 348)

4. Die Grundrisse für eine Theorie dieser Epoche lesen wir bei G. Anders nach, insbesondere in "Die Welt als Phantom und Matrize", IV, Die Matrize (G. Anders, 1956)

5. "Wozu die griechische Religion nicht imstande ist, liegt im Vermögen der Mantik. Diese ist eine nicht zu unterschätzende Macht im griechischen Leben (...) Es gibt keine besondere Kaste, die für sich das Monopol der Zukunftserkundung beansprucht. Der Mantis legitimiert sich kraft seiner Persönlichkeit, seines Könnens. Ein Großteil der Omina sind dem Volke völlig geläufig" (vgl. E. Flaig, 1984, II, S. 72)

6. Denn die jeweiligen Handlungsbereiche liegen nicht so sehr weit voneinander: "Ich habe mir hier die Aufgabe gestellt, über die Hauptströme der jüdischen Mystik zu berichten, soweit wir sie kennen. Über das Schicksal und den mystischen Wandel zu sprechen, der in der großen Katastrophe, die über das jüdische Volk in dieser Generation tiefer als je bisher in seiner langen Geschichte hereingebrochen ist, uns noch beschieden sein mag - und ich glaube, daß uns solcher Wandel noch bevorsteht -, ist Sache der Propheten und nicht der Professoren", schreibt G. Scholem am Schluß seines Buches Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Zürich, 1957, Frankfurt, 1967)

7. Über die seltsamen Resultate dieser "Kehre" hat schon Th. Lessing berichtet: "Noch ein viertes Gleichnis will ich andeuten für das Verhältnis von geschichtlichem Ereignis und bloß wirklichem Geschehnis, nämlich die von Kant verfügte Unterscheidung des Wahrnehmungs- vom Erfahrungsurteil. Kant sagt darüber, daß ein bloßes Feststellen von Wahrnehmungen

noch nicht Wissenschaft und "überhaupt bedeutungslos sei"; vielmehr begänne Wissenschaft erst dort, wo bloßen Wahrnehmungen - Erfahrungen erblühe. Dieser besondere Verstandesakt, welcher seelische Wahrnehmungen wandelt und wissenschaftliche Erfahrung, ist offenbar das Gegenstück zu dem besonderen Willensakt, durch welchen das bloße Feststellen von Geschehnis zu Ereignis wird. Wäre schon das Feststellen der wirklichen Geschehnisse als solches Geschichte, so würde jedes Tier, jede Pflanze, jeder Kristall eben Geschichte besitzen, insofern er nur Vorerinnerungen bewahrt. Geschichte aber wird ja aus diesen Vorerinnerungen erst dann, wenn in einer nach einem Wertgesichtspunkt gegliederten Zeitreihe das Geschehnis das Gepräge des Ereignisses erhält" (Th. Lessing, 1962, S. 84)

8. Auf dieses ausschlaggebende Schweigen der Anthropologie beziehen wir folgendes Unterstatement Paul Virilios, der französische Theoretiker der Geschwindigkeit: "Häufig sagt man mir: du denkst politisch, wie man es in der Antike getan hat. Das stimmt. Ich halte nichts von der Soziologie. Durch sie wird etwas verdeckt. Die Soziologie wurde erfunden, um die Politik in Vergessenheit zu bringen. Mich interessiert das alles aber nicht, alles, was sozial und soziologisch ist. Ich ziehe Politik und Krieg vor." (Vgl. Paul Virilio und Sylvère Lothringer, Der reine Krieg, Berlin, 1984)

9. Vgl. U. Horstmann, 1983, S. 16

10. Vgl. Maurice Blanchot, "René Char et la pensée du neutre", in l'Entretien infini, Paris, 1969 und den Kommentar von J. Rolland, "Pour une approche de la question du neutre", in Exercices de la patience, 2, 1981

LITERATURVERZEICHNIS

ABELLIO, Raymond

Assomption de l'Europe, Paris, 1978²

ADORNO, Th. W.

Gesammelte Schriften (Hrg. von R. Tiedemann),
Frankfurt/M, 1970

ANDERS, Günther

Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele
im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution,
München, 1956

ARENDT, Hannah

.Vita activa. Vom tätigen Leben, Stuttgart, 1960
. Fragwürdige Traditionsbestände im politischen
Denken der Gegenwart, Frankfurt/M, 1957
. Die verborgene Tradition, Frankfurt/M, 1976
. Crise de la culture, Paris, 1966

ARON, Raymond

l'Opium des intellectuels, Paris, 1955

AXELOS, Kostas

Marx penseur de la technique, Paris, 1961

BAHR, Hans-Dieter

Experimentum machinarum. Über den Umgang
mit Maschinen, Universität Bremen, 1981

BARTHES, Roland

Antrittsvorlesung in das Collège de France,
Frankfurt/M, 1980

BAUDELAIRE, Charles

Les Fleurs du Mal, Paris, 1861; deutsche Übers.
von Monika Fahrenbach-Wachendorff, Stuttgart, 1980
(Die Blumen des Bösen)

BIRNBAUM, Pierre

la Fin du Politique, Paris, 1975

BOHRING, Günther

Technik im Kampf der Weltanschauungen. Ein
Beitrag zur Auseinandersetzung der marxistisch-
leninistischen Philosophie mit der bürgerlichen
"Philosophie der Technik", Berlin, 1976

BOTTOMORE, T. B.

Elite und Gesellschaft, München, 1966

BLOCH, Ernst

Spuren, Frankfurt/M, 1980

BURCKHARDT, Jacob

Die Kultur der Renaissance in Italien

CALDER, N.

Technopolis, Düsseldorf, Wien, 1971
The New Priesthood, Ralph Lapp, 1964

CANETTI, Elias

Das Gewissen der Worte, München, 1983

CARDONNE-ARLYCK, Elisabeth

la Métaphore raconte. Pratique de Julien Gracq,
Paris, 1984

CASTEL, Robert

.le Psychanalysme, Paris, 1973

.l'Ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme,
Paris, 1977

CHÂTELET, François

la Naissance de l'Histoire, Paris, 1962

CLASTRES, Pierre

"Archéologie de la violence", in Libre, 1, Paris, 1977

DERRIDA, Jacques

l'Écriture et la Différence, Paris, 1967

DONZELOT, Jacques

l'Invention du social. Essai sur le déclin des
passions politiques, Paris, 1984

ELLUL, Jacques

la Technique ou l'enjeu du siècle, Paris, 1954

l'Empire du non-sens, Paris, 1980

ERDHEIM, Mario

Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit,
Frankfurt/M, 1982

FLAIG, Egon

Angeschaute Geschichte. Eine Untersuchung der
Struktur von Jacob Burckhardts "Griechischer
Kulturgeschichte", Freie Universität Berlin, 1984

FAYE, Jean-Pierre

Langages totalitaires, Paris, 1973

FREUD, Sigmund

"Dostojewski und die Vätertötung", Nachwort zu
Die Brüder Karamasoff, München, 1977

GIRARD, René

la Violence et le Sacré, Paris, 1972

HEINRICH, Klaus

Vernunft und Mythos, Frankfurt/M, 1983

HEGEL, G. W. F.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltge-
schichte, Hamburg, 1976

HELMS, Hans G.

Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirne
"Einziger" und der Fortschritt des demokratischen
Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepubl:
Köln, 1966
.Widerwillige Replik auf einige großbürgerliche
Insimulationen, Lausanne, 1979

HFRACLEITOS VON EPHEOS

Fragmente, griechisch und deutsch von H. Diels,
Berlin, 2. Auflage, 1909

HÖLDERLIN, Friedrich

Gedichte, hrg. von K. Nussbächer, Stuttgart, 1977

HORSTMANN, Ulrich

Das Untier, Wien-Berlin, 1983³

JOYCE, James

Ulysses, Frankfurt, 1975

KAUFMANN, Franz-Xaver

Sicherheit als soziologisches und sozialpolitische
Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hoch-
differenzierter Gesellschaften, Stuttgart,
2. Auflage, 1973

LAMBOTTE, Marie-Claude

Esthétique de la mélancolie, Paris, 1984

LANDMANN, Michael

Das Ende des Individuums, Stuttgart, 1971

LESSING, Theodor

Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die
Geburt der Geschichte aus dem Mythos, Hamburg, 196.

LÉVY-BRUHL, Lucien

la Mentalité primitive, Paris, 1922

LÉVI-STRAUSS, Claude

Das Wilde Denken, Paris, 1962, deutsche Übersetzung
Frankfurt/M, 1968

.Traurige Tropen, Paris, 1955, deutsche Übersetzung
Köln, 1960

MEIER, Christian

Die Entstehung des Politischen bei den Griechen,
Frankfurt/M, 1983

MEYER-KRAHMER, Frieder

"Technik und Gesellschaft", in Politische Viertel-
jahresschrift, Dezember 1984, Heft 2, 25. Jahrgang

MICHALOS, Alex C.

"Tatsachen, Werte und rationale Entscheidung",
in Technikphilosophie in der Diskussion, hrg. vom
F. Rapp und T. Durbin, Friedrich Vieweg & Sohn,
1982

MOMMSEN, Wolfgang J.

"Die antinomische Struktur des politischen Denkens
Max Webers", in Historische Zeitschrift, 1981, 233

MUSIL, Robert

Der Mann ohne Eigenschaften, hrg. von A. Frisé,
Hamburg, 1978

NEGT, Oskar

Die Konstituierung der Soziologie zur Ordnungs-
wissenschaft, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt-
Köln, 1974

NEHER, André

l'Essence du prophétisme, Paris, 2. Auflage, 1972
(s. auch die Besprechung von Maurice Blanchot,
"La parole prophétique", in Le Livre à venir,
Paris, 1959, VI)

NIETZSCHE, Friedrich

Gesamtausgabe, hrsg. von Karl Schlechta, Frankfurt/
Berlin - Wien, 5 Bände, 1979-1981

PARETO, Wilfredo

Traité de sociologie générale, Paris-Genève, 1968,
hrsg. von G. Busino

PERNIOLA, Mario

l'Aliénation artistique, Milan, 1971, Paris, 1977

*

RICOEUR, Paul

la Métaphore vive, Paris, 1975

SCHELSKY, Helmut

Die sozialen Folgen der Automatisierung, Düsseldorf:
Köln, 1957

Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf-Köln,
1965

SCHMITT, Carl

Die Diktatur, Berlin, 2. Auflage, 1922

SCHNEIDER, Monique

"Le fini, l'autre et le savoir chez Spinoza et
chez Freud", in Cahiers Spinoza, I, Paris, 1977

SCHOLEM, Gershom G.

Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich
Zabbatai Tsevi. Le Messie mystique, Paris, 1983

* RAPP, Friedrich & DURBIN Paul T., Technikphilosophie in der
Diskussion, Vieweg, 1982

SEDA, Jacques

"Malaise dans la psychanalyse", in Psychanalysten,
Paris, octobre 1985, 17, Revue du Collège de
Psychanalysten

SEITTER, Walter

Der grosse Durchblick. Unternehmensanalysen, Berlin
1983

SENNETT, Richard

The Fall of the Public Man, New York, 1977

SIMONDON, Guy

Du mode d'existence des objets techniques, Paris,
1958

SONNEMANN, Ulrich

Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage
des Schicksals, Hamburg, 1969

SPINOZA, Baruch

Theologicus-politicus Traktat, in der kritischen
Ausgabe von C. Gebbhardt, 1925

STRAUSS, Leo

Naturrecht und Geschichte, Chicago, 1953, Stuttgart
1956

THUKYDIDES

Der Peloponnesische Krieg, eingeführt und übersetzt
von G. P. Landmann, Zürich, Stuttgart, 1960

TILLICH, Paul

Philosophie und Schicksal, in Schriften zur
Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, GW IV,
Stuttgart, 1961

WIENER, Norbert

Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und
Gesellschaft, Bonn 1966

WIESEL, Elie

Célébration hassidique, Paris, 1972

WITT-HANSEN, Johannes

"Kriegswissenschaft, Friedensphilosophie und
moderne Zukunftsforschung", in Conceptus, 1982,
Nr. 39, Jahrgang XVI

